

86.3
349

Ф.Ф.ЗЕЛИНСКИЙ

СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



43
КОНТРОЛЬНЫЙ ЛИСТОК
СРОКОВ ВОЗВРАТА

КНИГА ДОЛЖНА БЫТЬ
ВОЗВРАЩЕНА НЕ ПОЗЖЕ
УКАЗАННОГО ЗДЕСЬ СРОКА

Колич. пред. выдач.

3 ТМОО Т. 3.600.000 З. 3104—88

6-й район
Культуре О.Р. Риска
Прощай Христос



СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



(ИЗЪ ≡
ЖИЗНИ
≡ ИДЕЙ
ТОМЪІІІ)

ПРОФ. В. ЗПЪЛИНСКАГО

СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА

Рим и его религии

Гермес - трижды величайший

Елена Прекрасная

Древнее христианство и римская философия

Античная гуманность

Умершая наука

Трагедия веры



ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ

Идея нравственного оправдания

Первое светопреставление

Про нечистую силу

86.3
349

Ф.Ф.Зелинский

СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



**Лекции, читанные ученикам
выпускных классов
С.-Петербургских гимназий
и реальных училищ**

**Москва
"Школа-Пресс"
1996**

ББК 86.3
З 48

Зелинский Ф. Ф.

З 48 Соперники христианства: Лекции, читанные ученикам выпускных классов с.-петербургских гимназий и реальных училищ. — М.: Школа-Пресс, 1996. — 416 с.

ISBN 5-88527-129-1

В книге известный русский литературовед, культуролог, переводчик античной литературы Ф.Ф.Зелинский рассказывает о религиозной культуре Древнего Рима, показывает, как на смену языческим верованиям приходит христианство, внося глубокие изменения в духовный склад, быт и традиции народа. Древний Рим, по мнению автора, начало всей западной цивилизации. Знакомство с его историей поможет нам понять и свой путь среди народов.

З $\frac{4306020800 - 134}{С 79 (03) - 96}$

ББК 86.3

ISBN 5-88527-129-1

К читателю

Фаддей Францевич Зелинский — известный исследователь, популяризатор античности, замечательный литературовед, поэт-переводчик.

Ф. Ф. Зелинский, поляк по происхождению, родился в 1859 г. Рано лишившись родителей, в школьные годы он был вынужден систематически зарабатывать частными уроками. Начальное образование он получил в гимназии св. Анны в Петербурге (1869—1876). Древнюю историю и классическую филологию изучал в Лейпцигском университете, где его учителем был видный немецкий филолог О. Риббек. За этим последовали занятия в Мюнхене и Вене, путешествия по странам античного Средиземноморья — Греции и Италии.

Более тридцати лет Ф. Ф. Зелинский посвятил преподаванию классической филологии в Петербургском университете. Многие известные деятели русской культуры прослушали его лекции, считали его своим духовным учителем; среди них А. А. Блок, причислявший Зелинского к немногим «истинно интеллигентным, художественным» натурам.

В 1922 г., не вернувшись из командировки, Зелинский остался в Польше, где в Варшавском университете занимал кафедру классической филологии. Переехав к сыну в Германию, последние годы жизни вплоть до кончины (1944) он провел в уединенной научной работе.

Характеризуя облик Зелинского как культурного деятеля, можно назвать его типичным представителем либерально-западнического направления. Приверженец кадетской партии, именно с ее деятельностью он связывает надежды на славянское Возрождение. Отсюда не только обычные для либерализма XIX в. оценки (идеализация

греческой классики и античности в целом, Ренессанса, отчасти Просвещения, негативное отношение к Византии), но и необычная, чрезвычайно характерная для Зелинского идеализация Цицерона. В то время как XIX век, увлеченный трактовкой римской культуры как подражательской и вторичной и особенно пренебрежительно относившийся к риторике, чаще склонен был недооценивать Цицерона, Зелинский, напротив, видел в Цицероне центральную фигуру европейской культурной традиции, воплощение самого ее духа. В нем он превозносил именно те черты, которые вызывали у русской интеллигенции наибольшее неприятие: тяготение к золотой середине в политике и к цивилизованному релятивизму в философии, этике и религии. Уникальность римской и, шире говоря, античной традиции Зелинский видел не столько в ее объективных (то есть тех, которые видит посторонний наблюдатель) свойствах, сколько в том, что она явилась началом, истоком всей Западной цивилизации, и мы не только ее познаем и учимся у нее, но и сами к ней принадлежим. Поэтому история античной религии и культуры — это и наша с вами история. Говоря «идеи» и «культура», Зелинский имел в виду не то, что нас окружает, не книги и памятники архитектуры, а те реальные и интеллектуальные принципы, которыми человек руководствуется.

Одновременно Зелинский — старший современник символистов. Он поддерживает дружеские отношения с И. Анненским и особенно с Вяч. И. Ивановым, увлекается музыкой Р. Вагнера и философией Ф. Ницше. Противоречие между либеральным рационализмом и символистическим вкусом к иррациональному разрешается Зелинским в представлении о правильном ритме, в котором культурно-историческую эпоху рационализма сменяет очередная эпоха духовного взлета: «...Исторический опыт доказывает нам, что человечеству нужна полнота миросодержания, охватывающая также и ту область, которая лежит за пределами опыта и основанного на опыте знания; нарушение равновесия в одну эпоху ведет естественно к его восстановлению в следующую» (Религия эллинизма. Пг, 1922. С. 109). Фактически это означает, что либеральный идеал культуры включает в себя религию и мистику как один из своих моментов. С этим связано представление Зелинского о том, что позитивное содержание христианства (этическая «заповедь любви», «задушевный символизм», сакральность эстетики) полностью восходит к Элладе, между тем как «роковая иудаизация христианства» внесла

только дух нетерпимости (Древнегреческая религия. Пг., 1918. — С. 156—160).

Ницшеанство Зелинский также подвергал смягчающему перетолкованию, чтобы привести его в согласие с либерализмом. Оно заключается в попытке построить неоязыческую «биологическую» этику (буржуазно-интеллигентский вариант права сильного), или, иначе, в призыве критически пересмотреть русскую этическую традицию жалости и жертвенности, давая больше места самоутверждению таланта и трудолюбия (трудорадостности).

Западничество Зелинского соединяется со своеобразным славянским мессианизмом, отличным от традиционного славянофильства. Поскольку античность — источник всего жизненного в европейской культуре, каждая группа европейских народов должна пройти через свое Возрождение, но если романское Возрождение состоялось в эпоху Ренессанса, а германское — в эпоху Гёте, то славянское Возрождение, умудренное опытом обоих предыдущих, но богатое каким-то специфическим содержанием, ожидается в будущем. Такое будущее должны готовить средняя и высшая школа, проникнутые бодрым настроением «трудорадостности» и уважительной требовательности к учащемуся, построенные вокруг грамматико-смыслового анализа классического текста и ориентированные на творческое восприятие античной традиции не как «нормы», а как «семени». «Легкая школа» оценивается Зелинским как «социальное преступление». Здесь следует отметить, что педагогическая концепция Зелинского, продолжительное время игнорировавшаяся, отнюдь не потеряла своего значения и, более того, в современной ситуации реформ весьма актуальна.

В соответствии с идеями о славянском Возрождении Зелинский строил свою широкую популяризаторскую деятельность. Он выступал перед своими слушателями как апостол и пророк нового Ренессанса. Его образ воспет поэзией символизма:

Софокл оживший лютеранский,
В аттическом плаще — Зевес.

Вяч. Иванов («Другу гуманисту»)

В настоящее издание целиком вошел третий том собрания научно-популярных статей Ф. Ф. Зелинского «Из жизни идей», вышедший в 1907 г., и статьи «Первое светопреставление», «Про нечистую силу», «Идея нравственного оправдания» из первого тома, вышедшего в 1904 г. Статьи сборника — это лекции, читанные

автором ученикам выпускных классов с-петербургских гимназий и реальных училищ.

Название «Из жизни идей» означает: «из жизни наших с вами ценностей», к которым автор относил терпимость, честность, порядочность и которые часто кажутся нам очевидными и взявши-мися ниоткуда. На самом же деле они впитаны, как с молоком матери, из по-прежнему питающей нас культуры Античности.

Зелинский верил в русский Ренессанс, в славянское Возрожде-ние, то есть в обращение общества к античности как к единствен-ному плодотворному источнику обновления. Его статьи и лекции этот будущий Ренессанс готовили.

СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА



❁ РИМ И ЕГО РЕЛИГИЯ ❁

I

Современный Рим представляет взору наблюдателя любопытное и в известных отношениях трагическое зрелище: зрелище борьбы живого и жаждущего жизни существа со своим чрезмерно великим прошлым. Достаточно вдуматься в значение происшедшей с ним метаморфозы, когда бывшая столица мира превратилась в столицу европейского государства, значение этой — если можно так выразиться — девальвации Вечного Города, чтобы понять ту жгучую боль, которую исконные обитатели испытывают от сознания этой диспропорциональности между прошлым и настоящим, между символом и действительностью. Против этой боли есть только одно средство — мечта, утопия: «Рим дважды продиктовал миру свои законы — он продиктует их ему и в третий раз...» Отсюда те порывы, те болезненные и изнуряющие потуги, о плачевных последствиях которых мы слышим иногда; это не что иное, как почти патологические явления в сознании города, чувствующего себя наследником великого имени и тяготящегося своим положением столицы средней руки и «космополиса» сомнительного достоинства.

И нет сомнения, что эти потуги еще не раз заставят говорить о себе; все же пока они не увенчаются успехом — а успех в пределах ближайшего будущего неправдоподобен, — Рим останется для цивилизованного мира тем, чем был до сих пор: громадным городом-памятником, свидетелем и символом культурных стремлений европейского человечества. И можно сказать поистине: таким городом-памятником он был во все времена, о которых помнит история. Цепь памяти растягивается, чем более звеньев прибавляется к прошлому; но мы не можем указать времени, когда бы взоры людей не были обращены к прошлому, когда бы принадлежащие прошлому звенья не казались больше и лучше тех, которые нарастают в настоящем. Не только современные римляне любят

творениями эпохи Сикста Четвертого или Юлия Второго, не только гибеллины папской эпохи мечтали о мировой власти цезарей, не только оппозиция императорского времени воздыхали при виде форума о свободном слове республиканских ораторов — и они, эти республиканские ораторы, видели в прошлом величие своего Рима: как горы над холмами, так над Цицеронами и Помпеями возвышались Сципионы и Павлы эпохи великих войн. А там поднимались Регулы и Фабриции, а за ними — Деции и Папирии, далее — Кориоланы и Камиллы, вплоть до исполинов сказочной старины, сыновей и собеседников бессмертных богов, Ромулов и Нум. Всегда римлянин видел свое прошлое окруженным ослепительной зарей, при свете которой все лица и предметы вырастали до пределов неземного и чудесного; причину этой иллюзии объясняет нам историк Рима Ливий, который сам ей подчинялся сознательно и охотно — сознательно как историк, охотно как римлянин — «*miscendo humana divinis*»... Все или почти все памятники древнего и нового Рима прямо или косвенно — памятники религиозные. Рим и религия издревле состоят в таинственном родстве; недаром самое слово «религия», принятое всеми культурными народами и ни в одном не замененное словом самобытного происхождения, создано Римом. «Религия» — это не то, что вера или исповедание, или благочестие; это — таинственная цепь, «связывающая» (*religans*) нас с чем-то выше нас, в чем бы оно ни заключалось. Мы можем прекратить все практики благочестия, можем отказаться от всех догматов, составляющих какое-нибудь исповедание, можем даже потерять всякую веру — но мы остаемся религиозны до тех пор, пока отводим в своем мирозерцании известную область великому Непознаваемому и чувствуем нашу относимость к нему.

Так понимал сам Рим свою религию; так от него научились понимать ее все религиозные люди всего культурного мира. Религия Рима, таким образом, не то же, что христианство или католицизм, хотя она и может, конечно, заключаться и в том, и в другом. И в этом состоит всемирное значение Рима также и в нынешние времена, далеко выходящее за пределы той области земного шара, которая объединена с ним единством исповедания. Можно даже сказать: чем менее мирозерцание человека укладывается в рамки определенного исповедания, тем более будет он чувствовать притягательную силу Рима как мирового религиозного центра. Пример этому мы видели и у нас в очень недавнем прошлом: его величие не умаляется тем превратным и низменным толкованием, которому он подвергся и подвергается благодаря убожеству и узости взглядов толкователей.

Ввиду этого и история развития *римской религии* представляет

собой интерес: исследуя ее, мы исследуем историю развития религии на ее родной почве. Это положение может показаться парадоксальным: мы так свыклись, со слов некоторых филологов и историков последнего столетия, с представлением о Риме как о какой-то культурной Харибде, которая поглотила Грецию и Восток и, украсив себя их доспехами, ничего своего цивилизованному миру не дала! И в материальном отношении это представление — с некоторыми оговорками — остается справедливым, как мы это увидим и в настоящем очерке. Но в том-то и заключается ошибка упомянутых, что они слишком подчеркивают материальную сторону и забывают о том, что при всех неоспоримых заимствованиях составляет исконное достояние Рима. И нигде важность этой ошибки не сказывается так сильно, как в затронутом нами здесь вопросе. Факт греческих и восточных заимствований несомненен; их объем таков, что никакое представление о нем нельзя будет назвать преувеличенным; и все-таки, если нас спросят: «Да что же останется от римской религии, если устранить из нее все греческие и восточные элементы?» — мы вправе будем ответить: «Останется *religio*».

И все эти заимствования, не лишая римскую религию ее характера как самобытного достояния римской почвы, придают в то же время изучению ее развития особую прелесть: значение Рима, как города-памятника, выступает здесь с особенной силой. Произведите, освоившись с Римом и его музеями, хронологический смотр его археологическим сокровищам: грубые и безвкусные, но таинственные в своей добровольной простоте остатки первобытной эпохи сменяются грубыми же, но заносчивыми произведениями этрусского искусства, наводнившими Рим во времена Тарквиниев; за ними идут, уже с первых годов республики, творения греческих художников в последовательном чередовании стилей — от первоначальной строгости современников Кориолана до пышности александрийской эпохи, за которой последовала реакция. В одно время с ней состоялось вторжение восточных мотивов, преимущественно египетских; вскоре за ним последовал упадок, а затем и перерождение под влиянием христианства. Все эти метаморфозы римского искусства сопровождались соответственными метаморфозами римской религии; мало того, они были ими вызываемы. И современный исследователь римской археологии очень поверхностно отнесется к своей задаче, если он, изучая преемство и чередование художественных стилей, обойдет своим вниманием внутреннюю сторону изучаемых явлений — развитие римской религии.

Таким образом, эта религия представляет нам совершенно своеобразное, нигде, кроме Рима, не наблюдаемое зрелище. В Индии старинная религия Вед порождает брахманизм, который в даль-

нейшем органическом развитии выделяет из себя буддизм — именно выделяет, так как новая религия, будучи прямым отрицанием старой, не могла ужиться с ней и, вытесненная силой, должна была искать себе последователей вне пределов своей первоначальной родины. В Иране равным образом новая религия — религия Заратустры — органически вырастает из старинного многобожия, но, продолжая жить и действовать на первоначальной почве, мало-помалу, опять подчиняется ее влиянию и принимает в себя некоторые ее элементы. На берегах Иордана чудесно зародившаяся религия любви, после кратковременного бурного сожительства с иудаизмом, окончательно выделяется из него, оставляя иудаизм в его прежней самобытной чистоте. В Греции религия Аполлона, будучи — быть может и даже вероятно — не греческого происхождения, тысячью нитей срастается с первобытной религией Зевса и становится, благодаря этому, самым ярким показателем греческого гения. Везде мы имеем органическое развитие, процесс естественной эволюции и ассимиляции; в Риме — не то. Эволюция римской религии состояла в целом ряде последовательных наслоений, которые не ассимилировались с первоначальной почвой религиозных представлений: чужое так и оставалось чужим и познавалось как таковое. Его влияние на сердца римлян объясняется только тем, что они в этом чужом узнавали элемент, родственный тому, что было для них родным, и в то же время сознавали, что там он воплощен ярче, сильнее, действительнее; имя этому элементу — *religio*. И вот причина, почему христианство нашло именно в Риме такую благодарную почву: будучи отрицанием всех прочих религий тогдашнего цивилизованного мира, включая иудаизм, оно было только последним фазисом развития римской религии. Уже давно было замечено, что война, объявленная христианством Риму, касалась не того, что в нем было исконно римского, а позднейших греческих и восточных наслоений; достаточно было этим наслоениям отпасть — и Рим и христианство познали друг друга и друг с другом слились. Греческий великий Пан умер, когда над его миром воссиял Крест; но мирская *religio* не только продолжала жить — она еще сильнее воспылала под новым знаменем.

II

Все же должно признать, что не развитые только что соображения были причиной изучения того, что мы ныне называем римской религией: когда оно началось, — ни своеобразный характер ее эволюции, ни ее гармония с христианством не сознавались. Об эво-

люции и речи не было; все явления изучаемого предмета понимались как сосуществующие вне категорий времени — в чем, впрочем, заключалась доля истины. Равным образом и гармонии с христианством не находили и не искали; совершенно напротив: именно антагонизм воскрешаемого великого языческого Рима с папским и послужил стимулом к изучению «древностей» первого, с его религией включительно. Торжество Возрождения при папском дворе не изменило этого положения дела: гуманисты, дававшие папам Николаю V и Юлию II языческий титул *Pontifex maximus*, даже не подозревали, до какой степени они были правы, — они просто угождали своему гуманистическому стремлению перенести, вместе с чистой и звучной латынью Цицерона, также и всю обстановку древнего Рима в новый.

Когда, затем, центром изучения и воспроизведения античности стала Франция, римская религия приобрела в глазах ученых и общества новый интерес, но все же тот, о котором выше говорили мы. Древний Олимп окружал образованного человека повсюду: он глядел на него с перекрестков чинных аллей королевских парков; он улыбался ему с разукрашенных потолков золоченых зал; он разговаривал с ним с подмостков театров; он то и дело мелькал перед ним на страницах его любимых книг. Олимп же этот безразлично обнимал и греческих, и римских богов; все они одинаково подходили под общее понятие: «древняя мифология». И в этом была доля правды: в сущности, Гораций и Овидий понимали своих богов немного иначе.

Затем англо-германский неогуманизм объявил войну французскому классицизму; но его победа была в значительной степени победой эллинизма над романизмом, интерес к которому значительно понизился, пока его не воскресил Нибур; воскресил же он его под знаменем критики. Критика была третьей пестуницей римской религии; в ее ведении она пребывает и поныне. Нельзя сказать, чтобы она баловала свою питомицу; верная своему имени, означающему по-гречески «выделение», она главным образом старалась «выделить» из римской религии все то, что принадлежало другим народам, и особенно Греции. «Древняя мифология» была забрактована; на ее месте появилась «греческая мифология» и рядом с нею гораздо более бледная и убогая «римская мифология». Все мифы до Троянской войны включительно поступали в первую; скитания Энея на пути из Трои в Италию образовали пограничную область; ну, а Латин с Аматой, альбанские цари, сказание о Ромуле и Реме — это уже «римская мифология». Но как ни была бедна область этой последней — и ее не оставляли неприкосновенною; во имя той же критики ее то и дело урезывали, доказывая, что тот или другой

римский миф — не что иное, как перелицовка такого-то греческого, произведенная не то услужливым греком, не то римским поэтом ради вящей славы его родины. Под конец «римская мифология» улетучилась.

К счастью, этот отрицательный результат был не единственным плодом научной деятельности в «критическую» эпоху: параллельно с выделением чужеземного шло приобщение родного, оставившего следы как в литературе, так и в непосредственных памятниках жизни древнего Рима, произведениях искусства — преимущественно строительного — и особенно надписях. Расширение и изучение этого материала составляло вторую зиждительную сторону деятельности новой науки: что теряла римская мифология, то выигрывали римская религия. Всем известно имя гениального ученого, навсегда связанное с историей этой деятельности, — имя Теодора Моммзена; его работы уже с давних пор лежали в основе всех изложений римской религии, поскольку эти последние претендовали на научность, но своего изложения он, занятый другими капитальными трудами, дать не мог.

Зато мы знали, что один из его талантливейших учеников, Георгий Виссова, уже целый ряд лет работает над тем, чтобы самостоятельно, хотя и в духе своего учителя, восполнить этот пробел и дать нам стоящее на высоте науки изложение римской религии. Доказательство своей компетентности он представил в довольно почтенном числе исследований, из которых некоторые были настоящими шедеврами и озаряли совершенно новым светом темную область первоначальной римской религии; к ним принадлежит и ряд статей, которые этот неутомимый ученый обнародовал в издаваемой им же огромной «Реальной энциклопедии классической древности». Теперь его труды, поскольку они касаются римской религии, закончены: весной настоящего года появилась его книга о ней, озаглавленная: *Religion und Kultus der Römer* (Мюнхен, 1902). Это сочинение знаменует собой новый этап в развитии нашей науки: дан свод всему, что было сделано до сих пор, — притом свод до того солидный и полный, что даже в терпеливой и усидчивой немецкой филологии найдется немного равных ему, — и вместе с тем положено основание дальнейшим изысканиям. Автору настоящего очерка, вложившему в свое время и свою лепту в науку о римской религии, приятно было убедиться, что и его работы приняты во внимание и вошли в состав научной системы немецкого филолога; но, разумеется, не это чисто личное побуждение, не то маловажное для науки обстоятельство, что несколько кирпичей в обширном здании Виссова обозначены его именем, заставило его взяться за перо. Нет; как человек, с давних пор занимающийся

римской религией, но не ею исключительно, я с особым интересом и, можно сказать, волнением прочел ученое и талантливое изложение автора и при чтении невольно приобщал к нему элементы, сознательно устраненные автором, как не соответствующие строго филологической физиономии его книги — элементы общерелигиозного, историко-философского характера... Спешу тут оговориться: словами «сознательно устраненные» я не хочу сказать, что автор не придавал им значения — в этой узости взглядов, свойственной некоторым филологам-ремесленникам, Виссову никак упрекнуть нельзя. Совершенно наоборот: именно потому, что он признавал их важность, он не желал допускать их с дилетантским произволом, полагая в то же время, что для строго научного их сияния с его материалом время еще не созрело. Но то, что еще неосуществимо для крупного руководства, скорее может удалиться в пределах небольшого очерка, в котором мы вправе ограничиться изображением руководящих идей и иллюстраций к ним и не обязаны освещать каждую частность в духе теорий и указывать мельчайшим фактам их место в общей системе. Во всяком случае, мы имеем шансы получить картину интересную и если не во всем тождественную с истиной, то гораздо более к ней приближающуюся, чем ходячие представления.

Эта картина и будет содержанием следующих глав.

III

На своей начальной ступени римская религия представляет нам довольно туманный «полидемонизм», с некоторыми примесями «анимизма» и «тотемизма»... Это положение вполне справедливо — все же оно, даже со всеми иллюстрациями, которые могут быть приведены, дает нам не более чем внешнюю рамку, в которую была заключена римская религия на искомой ступени ее развития. Если мы желаем проникнуть в ее душу, мы должны выразиться так: вначале была *religio*. И прежде чем идти дальше, мы должны спросить себя, в чем же состояла она, эта *religio*.

Для этого лучше всего будет сравнить между собою два божества, позднее отождествленные одно с другим, — греческую Деметру и римскую Цереру; здесь, к счастью, процесс чувствования и мышления у обоих народов вполне ясен. Что такое Деметра? Это прежде всего, употребляя выражение д'Аннунцио, символ «возрождения хлеба»; в этом отношении она отчасти совпадает с римской Церерой, почему и была отождествлена с нею. Но это далеко не все. Присущая греческому духу трансцендентность заставляла его выделить силу,

производящую это возрождение, в особое божество, живущее особой, личной жизнью. Деметра «изобрела» хлебопашество и земледелие вообще; она в древние времена отправила к людям своего посла и предтечу Триптолема — его прозрачное имя представляет его символом трижды вспаханной нивы — для того, чтобы он научил их возделывать землю; художники любили изображать этот великий момент, когда благодатная богиня с лицом, дышащим добротой и любовью, вручила послушному юноше-ученику драгоценные колосья и передала ему, для более быстрого передвижения, свою колесницу, запряженную крылатыми драконами. Но это только одна сторона деятельности и значения Деметры: ее дары положили конец кочевой жизни человечества, она сделала его оседлым, заставила его основать общину и повиноваться ее законам; эллин любил Деметру и поклонялся ей как «Деметре-законодательнице» — *Demeter thesmophoros*. И это еще не все: погружаясь в великое таинство возрождения хлеба, эллин поражался чудесной идеей чередования смерти и рождения, бытия и небытия. Зерно, извлеченное из колоса и преданное земле, благодаря ее силе, вновь всходит на поверхность, вновь превращается в колос. Значит, нет гибели, нет исчезновения, есть только временное приостановление жизни; так, верно, и нас после смерти ждет новая жизнь, и после недолговременного пребывания в подземном мраке мы снова увидим солнечный свет. В религию Деметры вошел догмат о продолжении жизни за пределами смерти, выраженный в мифе о Деметре и ее «дочери» (*Kore*), похищенной у нее богом смерти и затем возвращенной матери, которая здесь только, на этой ступени своего развития, явилась действительно «матерью» (*De-meter*). Затем самый миф о потерявшей свое детище матери занял фантазию эллинов: вся прелесть человеческой материнской любви была перелита в образ этой богини, ставшей настоящей *Mater dolorosa* древности. Все это сделалось содержанием элевсинского культа Деметры — знаменитых на все времена «элевсинских мистерий». Как видно из этой краткой характеристики, греческая религия Деметры имела в своем ядре чувство — религиозное чувство, вызываемое таинственным событием «возрождения хлеба», — но это ядро отовсюду обросло другими чувствами и представлениями, продуктами размышления и фантазии.

Если мы теперь желаем понять римскую Цереру, то мы должны откинуть все то, что в греческой Деметре было продуктом размышления и фантазии. Мало того: мы должны отрешиться от того трансцендентального метода чувствования, который повел в Греции к представлению о Деметре как о светлоликой, ласковой богине: никакого антропоморфизма римская религия первоначально не

знала. Мы должны воскресить перед собой по возможности конкретно и полно картину волнующейся нивы, какою ее видел римский земледелец — человек, живущий настоящим и совершенно забывший о том, что его предки были кочующими скотоводами или охотниками. Пшеница уже выколосилась, но еще не зацвела; любо смотреть, как при каждом дуновении ветра наклоняются ее сочные, упругие стебли, любо слушать таинственный рокот этих зеленых волн. И вот то, что он видит, что он слышит, — это и есть Церера... или, вернее, то, что ему любо в том, что он видит и слышит; не представление, а чувство лежит в основании религии. Церера — это та сокровенная сила, которая объявляется в росте хлеба; она сулит крестьянину богатый урожай и наполняет его сердце сладким чувством обеспеченности, но она же может и обмануть навеянные ею надежды: рост может остановиться, колосья, не успев налиться, станут бледнеть и сохнуть, зеленая нива преждевременно зажелтеть болезненной желтизной — к сладкому чувству надежды примешивается страх... Это еще не все, *religio* складывается не только из этих двух чувств; а впрочем, прежде чем продолжать, остановимся на них.

Тут прежде всего бросается в глаза контраст между греческой и римской религией: насколько та трансцендентна, настолько эта *имманентна*. Верующий грек насколько бы не удивился, если бы ему где-нибудь на дороге встретилась его Деметра в виде высокой и полной женщины, с ласковой улыбкой на лице; римлянин никогда в такой женщине не признал бы своей Цереры, — она объявляется ему исключительно в растущем хлебе. Затем, я нарочно сказал: в *растущем* хлебе: пока хлеб еще не взошел, а посеянный покоится в земле, его ведает не Церера, а Сатурн; когда он уже вырос и цветет — Флора; когда он готов к жатве — Конс (*Consus*). Как видно отсюда, божество обитает не в предмете, а в акте; чувство надежды и страха везде одинаково, но оно различно окрашивается, смотря по тому, в каком фазисе находится вызывающий его предмет, а с изменением этой окраски изменяется и соответствующее ей божество. Мы только что назвали римскую религию имманентною; теперь мы можем прибавить еще одно определение: будучи имманентна, она не субстанциальна, а *актуальна*. Прошу читателя запомнить это определение и не смущаться мнимыми исключениями, которые ему подскажет его эрудиция; действительно, встречаются примеры, в которых однообразие и постоянство акта вызывают иллюзию субстанциональности. Мы ими еще займемся, и тогда призрачность этой субстанциальности станет очевидною.

Не трудно понять, что актуальность религии имеет предположением ее имманентность; действительно, если представить себе

соединение принципа актуальности с принципом трансцендентности, то получаются явные нелепости, постоянно нарождающиеся и исчезающие божества. Полезно будет прибавить теперь же, что эти нелепости не замедлили явиться; мы увидим, как римской религии пришлось, в своем дальнейшем развитии, принять в себя принцип трансцендентности — это повело к двойственности и противоречивости, которые дали обильную пищу критикам. Первоначальной римской религии эти критики не касались; она была вполне цельна и последовательна, опираясь на единство чувства, этого источника всякой религии. Но необходимым последствием актуальности римской религии была, в-третьих, *расплывчатость* ее религиозных представлений; не было и не могло быть строгой разницы между Сатурном и Церерой, Церерой и Флорой, Флорой и Консом, как не было определенной грани между зародившимся и растущим, растущим и цветущим, цветущим и наливающимся хлебом. Как сами акты переходили один в другой, так и сопровождающие их чувства бессознательно претерпевали соответствующие метаморфозы, а с чувствами чередуются и божества. Римские божества, таким образом, по самой своей природе способны к постоянной *дифференциации и интеграции*: чем ближе человек стоит к делу, тем более будет он склонен к первой, чем далее — ко второй. Земледелец с замиранием сердца смотрит на растущий хлеб: ах, кабы Церера была к нему милостива! — Внезапно на колосьях появляется ржа. Логика велит думать, что Церера разгневалась; но чувство вражды и отвращения, вызываемое видом гибнущего от ржи хлеба, до того различно от того, которое ассоциировалось с именем Цереры, что для него потребовался новый религиозный эквивалент. Возник особый демон ржи — Robigus: для его умилоствления праздновался особый праздник — Robigalia (25 апреля), причем народ толпами отправлялся к роще Робига и закалывал в честь его рыжую собаку... Впрочем, мы касаемся тут новой составной части римской religio, о которой речь будет потом... Мы дали только что пример дифференциации религиозных представлений; она естественно вызывалась близостью человека к делу. Наоборот, его удаление от дела поведет к интеграции. Для живущего в пыльном и душном Риме ремесленника акты посеянного, цветущего, растущего и пожинаемого хлеба не сопровождаются никакими чувствами; для него существует только акт покупаемого хлеба, т.е. хлеб вообще, который он будет ассоциировать либо с одним из названных земледельческих божеств — а именно, в силу исторических условий, с Церерой, либо с божеством новым, ad hoc созданным, — Анноной («дешевизной урожая»). При вольности как дифференциации, так и интеграции можно будет сказать, что римская религия пребывает в

неустойчивом равновесии между двумя полюсами, имея к обоим одинаковое стремление: дифференциация вела ее к полюсу пандемонизма, интеграция — к полюсу пантеизма. Оставим пока первый, займемся вторым. Согласно сказанному, мы должны будем признать, что пантеизм, заключавшийся потенциально в римской религии, был пантеизмом актуальным. Это сразу отличает его от пантеизма Спинозы, который был именно пантеизмом субстанциальным, и сближает с тем мирозерцанием, которое имеет свое начало в Гераклите, а свой венец в Шопенгауэре. Действительно, мы как нельзя лучше поймем и оценим римскую религию, говоря — языком немецкого философа, — что она была *поклонением мировой Воле* в ее различных проявлениях. Это не значит, разумеется, что римляне были шопенгауэренцами; это значит только, что в основе их религиозного мирозерцания лежало то чувство, которое названный гениальный философ научил нас понимать. Мы можем даже идти дальше, пользуясь тем же языком, и сказать: *римские божества были объективациями мировой Воли*; этим мы сразу выражаем то, что их отличает от всяких других божеств.

Мировая Воля, по учению все того же философа, нам непосредственно понятна, благодаря тому, что она живет в нас самих в виде нашей личной воли; эта глубокая мысль объясняет нам две другие стороны римской религии. Одна из них — это та, которую мы затронули выше: аналогичность мировой Воли с нашей личной должна была навести римлянина на ту же мысль, которая для других народов была последствием антропоморфических или тэриоморфических представлений об их божествах, — на мысль о возможности влиять на эту волю путем даров и убеждений. Конечно, одной этой возможности было мало: надобно было знать, как ее приводить в действительность, как молиться, какие и как приносить жертвы. К счастью, люди обладали этим знанием, приобретя его двояким путем. Первым было откровение; предполагалось, что божество во время оно добровольно вступило в общение с людьми и указало им обряды его умилоствления. Такими людьми были исполины сказочной старины, Ромул и Нума, собеседники богов. Их заветы должны были быть соблюдаемы свято, ни одно слово не должно было быть пропущено в молитве, ни одно движение в обряде — иначе весь акт был недействителен или даже губелен для справляющего. Но это еще не все: если божество открылось тем исполинам, то благодаря тому, что они были более прочих ему родственны. А отсюда следует, что продолжение этого общения возможно только при условии продолжения самого родства, т.е. только для тех, кто происходил от избранников божества. Другими словами: обряды должны были передвигаться по наследству; с

устранением преемственности устраняется и возможность общения с божеством. Вот причина упорства, обнаруженного патрициатом в борьбе с плебеями.

Вторым путем был случай или опыт о том, что однажды усмирило гнев божества, предполагали, что оно и впредь может его усмирить. Конечно, и тут требовалось строгое соблюдение раз установленного ритуала, но наследственности не требовалось, так как не было откровения, а было только простое и общедоступное наблюдение связи между причиной и следствием.

Как бы то ни было, но при природной богобоязненности римлян ритуал, добытый двумя только что указанными путями, был очень обширен и сложен, а при их строгих требованиях к точности и полноте исполнения — и довольно труден; чистота его передачи из поколения в поколение, от которой зависело благосостояние государства, была возможна только при существовании жречества и особых жреческих коллегий. В этом ничего особенного нет: жречества мы имеем и у других народов; Рим только количественно от них отличается. Но это количественное различие довольно значительно: как бы то ни было, а понтифики, авгуры, весталки значительно превосходят достоинством и важностью греческих жрецов и жриц. Мы можем это объяснить тем, что греческие боги, именно в силу своего человекоподобия, были много «гуманнее» тех отвлеченных и страшных в своей отвлеченности объективаций всемирной Воли, которым поклонялись римляне.

IV

В предыдущей главе мы попытались охарактеризовать сущность первоначальной римской религии, ее внутреннюю, душевную сторону; ее внешняя сторона, непосредственно представляющаяся взору наблюдателя, состоит, как было сказано выше, в туманном «полидемонизме», с некоторыми элементами «анимизма» и «тотемизма». К ней, к этой внешней стороне, мы переходим теперь.

Римский полидемонизм, будучи основан на обоготворении знаменательных для человеческой жизни моментов, был умножаем до бесконечности. Умножается он, во-первых, путем дифференциации: так, в молитвах Церере упоминаются двенадцать различных божеств, имена которых обозначают различные полевые работы — от вспахивания нивы до уборки хлеба; столько же приблизительно божеств предполагалось действующими при зачатии и рождении человека; несколько меньшее число — при совершении жертвоприношения, которое, как важный и решающий момент, само обого-

творялось и давало повод к возникновению нового божества, отдельного от того, кому жертва приносилась. Все это были странные и непонятные для позднейшего времени факты. Но дифференциация шла не одним только путем: были возможны и другие. Когда галлы приближались к Риму, слышался таинственный голос, возвестивший о их прибытии; почти два столетия спустя Аннибал, придвинув свои рати к Риму, внезапно отступил и освободил город от страха. Несомненно, тут сказалась божья сила; но какая? К кому обратиться с благодарственными молитвами? Грек, при своем трансцендентном образе мышления, признал бы в обоих благотворных событиях действие либо своего родного божества — Афины, если он был афинянином, Диоскуров, если спартанцем, — либо того, которое стало «ближайшим» к совершившемуся событию, Зевса Всемолвного (*Zeus Panomphaios*) или Аполлона Отвратителя; римлянин, согласно имманентному характеру своей религии, преклоняется перед самыми моментами, ставит алтари «богу Молвящему-Говорящему» (*Ajus Locutius*) и «богу Возвращающемуся» (*des Rediculus*). Немало насмешек посыпалось со временем на эти эфемерные божества: что же это, говорили, бог Молвящий-Говорящий всего только раз заговорил и потом обрек себя на вечное молчание? Бог Возвращающийся ни разу, ни до, ни после Аннибала, не проявил своей деятельности? — Эти насмешки, однако, основаны были на коренном непонимании того, что составляло самую сущность первоначальной римской религии, — ее актуальной имманентности.

В приведенных примерах она очевидна; а так как на них мы непосредственно наблюдаем возникновение римских божеств, то для нас они особенно драгоценны, и мы должны, согласно методу новейшей психологии, взять их за исходную точку в нашем рассуждении. Но было бы ошибкой думать, что весь римский полидемонизм укладывается в формулу, которую мы из них извлекаем.

«Мировая Воля, — сказал я выше, — нам непосредственно понятна, благодаря тому что она живет в нас самих в виде нашей личной воли; эта мысль объясняет нам две стороны римской религии». Об одной уже была речь: она состояла в предположении возможности воздействия на отдельные объективации этой Воли путем даров и молитв. О другой стороне мы должны поговорить здесь, так как она представила собой новый путь к бесконечному умножению римского полидемонизма. Дело вот в чем.

Если живущая во мне воля родственна всемирной Воле, то, допуская божественность этой последней, я должен признать такую же божественность, хотя и количественно меньшую, и за первой; итак, во мне живет божество, божество личное, индивидуальное.

Римляне так и веровали; индивидуальное божество, пребывающее в каждом человеке, они называли его *гением*. Слово это нам знакомо и привычно: но именно поэтому оно может легко дать повод к недоразумениям. Следует твердо помнить, что римский гений — нечто совершенно своеобразное, не встречающееся в других религиях и поэтому не поддающееся объяснению посредством аналогичных явлений у других народов. Это, прежде всего, не то, что мы ныне называем гением, — своего рода дух-хранитель, сопровождающий нас на нашем жизненном пути, последний — трансцендентное греческое представление, встречающееся уже у Гесиода и попавшее, через народную веру, в неоплатонизм, а отсюда в христианство, причем латинский термин *genius* был только переводом греческого *daimon*. Это, затем, и не душа — все равно, понимать ли это слово в платонически-христианском или в материалистическом смысле: идея бессмертия, связанная с первым, вовсе не была первоначально присуща римскому гению, который был, по словам Горация, «смертным богом человеческой природы» — *naturae deus humane mortalis*, от второго же его отделяла узость и определенность его значения исключительно как *волевого* принципа нашей жизни. Гений — это то, что в нас хочет, кто живет, как ему хочется, тот «угождает своему гению (*indulget genio*)»; кто силой размышления заглушает в себе естественные позывы воли, тот «обижает гения (*defrudit genium*)». Перед нами человек капризный, сегодня хотящий одного, завтра другого, что значит эта изменчивость? «Это знает его гений», — говорит Гораций. «Сторонись молодого Цезаря», — наказывал прорицатель даровитому, но слабохарактерному Антонию во время его римской жизни с сильным волею Октавианом: «Твой гений горд и величав, когда он наедине, но его гения он боится и становится приниженным и малодушным в его присутствии».

Итак, римская религия признавала гениев как представителей или показателей волевого начала в отдельных индивидуумах; были ли и эти божества подвержены дальнейшей дифференциации и интеграции? Дифференциации — нет; дробление Воли не идет дальше индивидуумов, этих крайних веток великого мирового дерева. Но интеграция была возможна, она естественно совершалась по ступеням социальной организации человечества. Первой высшей единицей, связывающей людей, была семья, дом; римляне поклонялись гению дома — Лару. Семьи связывались воедино сельской общиной (*pagus*), и они, эти сельские общины, имели своих Ларов. Другими единицами были род, курия, коллегия — всем им покровительствовали их гении. Высшей единицей, наконец, было племя, племенным гением римлян был Марс. И тут мы находим след того

тотемизма, о котором речь была выше: Марс, гений римского племени, представлялся римлянам под видом волка. Представление это идет вразрез с той имманентностью, которая во всем прочем является характерным признаком римской религии; мы не ошибемся, признав в нем пережиток гораздо более древней и грубой эпохи, чем та, которую мы, в силу обстоятельств, называли и называем первоначальной. Впрочем, психологического противоречия могло и не быть: более чем вероятно, что в эпоху имманентного мышления Марс подчинился общему течению, и волк превратился в простой, чисто внешний символ бога; знатоки ветхозаветной критики припомнят аналогичный пример из истории развития иеговизма.

Шире по своему объему и важнее другой вопрос: согласуемо ли представление о гениях с тем принципом актуальности, в котором мы признали характерную особенность римской религии? Несомненно согласуемо; это доказывается уже этимологией слова *genius*, коренное значение которого — «рождающий, производящий». Гений относится к живому человеку совершенно так же, как Церера к растущему хлебу; и именно современная психология — прошу вспомнить Вундта и его «принцип актуальности» в применении к человеческой душе как «связи явлений сознания» — помогает нам разобраться в этих, быть может, не сразу понятных явлениях. Со всем тем придется признать, что уже просто в силу большей живучести человека в сравнении с быстро растущим и зреющим хлебом, с представлением об индивидуальном гении гораздо легче могла сочетаться иллюзия субстанциальности, а с гением высших социальных групп и подавно. Говорю: «могла»; действительно утверждать мы тут ничего не можем. Идея субстанции вообще является абстракцией в сравнении с непосредственно ощущаемым и воспринимаемым актом; никто не поручится нам за то, что римляне до самого конца нашей эпохи не представляли себе даже Ларов и прочих высших гениев *sub specie actus*. Во всяком случае заслуживает внимания то, что римская религия той эпохи не знала чисто субстанциальных богов, играющих такую важную роль в религиях других народов; не было у них божества солнца, луны, моря; не было бы и божества земли, если бы не одно обстоятельство, о котором следует говорить особо, так как оно заводит нас в совершенно иную область религиозных представлений и этим довершает картину римского полидемонизма.

Всем известно, что «земля» по-гречески называется *ге*, *gaia*, по-латыни *terra*; *Ге* была у греков древней почтенной богиней; *Терра*, напротив, в цикле древнеримских божеств не встречается вовсе; ее культ засвидетельствован лишь для поздних времен и

объясняется влиянием греческих представлений. Итак, богиня Terra не существует, зато есть богиня Tellus, а у нас это слово тоже переводится через «земля». Совершенно верно; но чтобы вникнуть в его первоначальное значение, мы должны взять его в древнейшей молитвенной формуле, в которой оно нам сохранилось: понтифики, говорит нам Варрон, молятся Telluri, Tellumoni, Altori, Rusori. Итак, Tellus встречается в числе божеств, блюдущих зарождение хлеба, их четыре, в соответствии с четырьмя актами, на которые, согласно произволу жреческой дифференциации, распадается это зарождение. Если мы теперь вспомним, что в честь Tellus справляется 15-го апреля праздник Фордиций, причем ей приносилась в жертву стельная корова (*forda bos*), то правильность этого понимания станет очевидною; ясно, что Tellus — не вообще земля, а специально «собирающаяся родить нива». Итак, можно будет сказать, что tellus относится к terra, как актуальное понятие к субстанциальному, и что поклонение первой и непоклонение второй еще раз доказывает актуальный характер римской религии. И если бы все дело заключалось только в этом — не стоило бы и затрагивать вопроса о поклонении Земле.

Но нет, оно имеет и другую сторону. Когда оба Деция, герои латинских и самнитских войн, решили своей смертью добыть победу для Рима — они торжественным заклинанием посвятили себя, как повествует летопись, Telluri et Manibus. Тут мы встречаем божество Земли в обществе страшных душ преисподней, а они заводят нас в область, совершенно отличную от той, в которой мы вращались до сих пор. Анимизм — в том тесном смысле слова, в котором его употребляет Тэйлор, — присущ всем религиям древнего и нового мира и во всех вызывает аналогичные чувствования и представления; насколько было неправильно выводить всю религию греков, римлян и других из анимизма, т.е. культа душ — как это пытались сделать Фюстель де Куланж и Липперт, — настолько же было бы превратно подводить римский анимизм под общие понятия римской религии, извлеченные и развитые нами в предыдущей главе. Религия имеет не один только корень, а несколько; пора примириться с этой мыслью и отказаться от религиозного монизма, ведущего только к произвольным и насильственным конструкциям. Культ мировой Воли — это один корень, создавший специально римскую религию и для нее одной характерный, его обе отличительные приметы — имманентность и актуальность. Анимизм — другой корень, общий для всех религий; он не имманентен и не актуален. Правда, нельзя также сказать, чтобы он был трансцендентен, так как трансцендентность предполагает какое-нибудь отношение между понятиями, между тем как духи умерших

живут самобытной жизнью, вне всякого отношения к тем, которые были некогда их носителями; но зато субстанциальность им присуща в полном смысле слова. Совершенная разнородность представлений о душах умерших — «добрых богах» (*di Manes*), как их из страха называли, — сказывается и в том, что нет никакой возможности поставить их в разумную связь с гениями живых; было бы неправильно полагать, следуя поздним источникам, что гении после смерти превращаются в «Манов» — гений не существует после разрушения того, что было его носителем. Нет; оба эти понятия возникли на почве различных мирозерцаний. Между ними так же мало общего, как и между чувствами, лежащими в их основе, — разумным страхом перед волей живого существа и безотчетным ужасом, который внушал загробный мир.

О римском анимизме подробно распространяться нечего — он нам непосредственно понятен; в самых просвещенных среди нас живет, по вековому наследству, чувствительная струнка, вздрагивающая при мысли о том, что за пределами смерти. В этом нас может убедить описание римских Фералий, заупокойного праздника, справляемого ежегодно в феврале месяце в честь умерших душ, — описание, принадлежащее перу Овидия и стоящее в его поэтическом «Месяцеслове» (*Fasti*, кн. II, ст. 533).

Есть и могилам почет, ублажайте родителей души,
Скромною данью любви чтите холодный их прах!
Скромны желания Манов: милей им роскошных даяний
Ласка; нежадных богов мрак преисподней таит.
Им в приношение годна — с отслужившим венком черепица
(Много такого добра в римских канавах лежит),
Хлеб, размягченный в вине, да фиалок пахучих немного,
Несколько зерен пшена, соли щепотки две-три.
Хочешь пышней — твоя воля: душа же и этому рада;
Только, воздвигши очаг, вспомни молитву прочесть.

Этот обычай Эней, благочестья достойный учитель,
Некогда в земли твои ввел, справедливый Латин:
Душу отца своего погребальными чтил он дарами —
Так он народы твои долгу любви научил.
Вот же однажды среди долгой сумятицы войн непрерывных
Память «родительских дней» буйная брань унесла.
Быстро настигла нас кара, и вызванный знаменьем лютым
Дым погребальных костров долго глаза нам слепил.

Есть и ужасные слухи: что могилы «деды»
И среди ночной тишины жалобный подняли плач...
Да! По латинским полям и по улицам Рима носилась
С воем туманной толпой душ бестелесная рать.
Тут позабытую честь оскорбленным вернули курганам —
Мору конец, и конец грозным явлениям настал.

Чтите отцов! А пока — потерпи, молодая вдовица:
Лучше пусть «чистого» дня свадебный факел твой ждет.

Да и тебе (хоть невестой зовет тебя мать в нетерпении),
 Дева, кривое копье пусть не расчесет волос.
Светоч, Гимен, убери и от мрачного пламени дальше
 Скрой! Не такие огни скорбным могилам горят.
Пусть и богов в их святынях закрытая дверь охраняет,
 Пусть их холодный алтарь без фимиама стоит:
Ныне прозрачные души, тела погребенные бродят —
 Ныне над гробом своим явства вкушает упырь...

V

Такова сущность первоначальной римской религии как в ее внутреннем естестве, так и во внешних формах ее проявления; дальнейшее изложение будет посвящено историческому развитию этого первоначального ядра, вплоть до того момента, когда оно слилось с христианством. Прежде, однако, чем перейти к нему, мы должны ответить на один вопрос, который, вероятно, уже с первых строк теоретического изложения был поставлен читателем — вопрос о ценности очерченной нами религии. Правда, вопрос этот сам по себе недостаточно ясен; мы должны, для его выяснения, поставить дальнейший вопрос: в чем заключается мерило ценности религии вообще? — И вполне уверены, что большинство читателей ответит на него так: «В ее нравственном влиянии на человека». Это, действительно, самый естественный и, казалось бы, самый разумный ответ.

Интересно, однако, что самые передовые богословы протестантского лагеря его правильности не признают. Мораль и религия, говорят они, два различных, обособленных друг от друга проявления духовной жизни человека: тот роняет достоинство религии, кто делает ее орудием нравственности, — ее чистота возможна только при условии выделения из нее «морализма». Интересно это потому, что этот несостоятельный, по их мнению, морализм они считают характерной особенностью католической, т.е. римской, религии, чуждой первоначальному христианству; а если он произошел не из христианского корня, то более чем вероятно, что мы должны искать его зародышей именно в истинно римском элементе. И действительно, мы их там найдем, надо только уметь искать. Постараемся пояснить это на примере.

Церера хранит растущий хлеб; ее благосклонность обеспечена тому, кто свято соблюдает свои обязательства по отношению к ней, молится и приносит положенные жертвы согласно ее воле, объявленной праотцам во времена оны. Хлеб, не успев налиться, погиб; это значит, что в священнодействиях в честь Цереры была допущена ошибка, которую и надлежит выяснить. Мысль, что гнев Цереры

вызван, например, нанесенной клиенту обидой, не могла и в голову прийти римлянину той эпохи: об этой обиде Церера ничего не знает, да она ее и не касается. Как видно, из такого рода отношений нравственность развиться не могла; но в том-то и дело, что эти отношения не были единственными.

Из эпохи индоевропейского единства римляне унаследовали представление о древнейшем боге неба — Юпитере. В силу актуального характера своей религии они ограничили его деятельность световыми явлениями дневного неба (во мраке ночного неба, напротив, объявляется другое божество, Сумман, первоначально тождественное с Юпитером), особенно самым страшным из них — молнией; эта последняя так и называется Юпитером (*Jupiter fulgur*). Здесь сильнее, чем где-либо, сказывался волевой характер движущей силы: на глазах у всех разгневанный бог поражал свою жертву непосредственно и неизбежно, и притом со всеобозревающей высоты; само собою должно было зародиться мнение, что он сознательно карает своего оскорбителя, будучи свидетелем всего, что происходит на земле. Из этого мнения развился обычай: там, где никакая людская сила не может быть блюстительницей обязательства, — призывать в свидетели и блюстители Юпитера; так-то Юпитер стал богом клятвы, *Jupiter Fidius*. Обязательства между гражданами охраняются царем, который в случае нарушения карает нарушителя, но кто будет охранять обязательства царей и общин? Один Юпитер. Когда поэтому состоялось первое событие в римской истории, о котором мы узнаем, — слияние племени Марса с племенем Квирина, блюстителем договора и взаимных обязательств был сделан Юпитер; как покровитель новой общины, он занял место выше племенных богов ее составных частей. Воззрение это нашло себе конкретное выражение в сакральной жизни нового Рима: отныне в нем было три старших жреца (фламина), причем фламин Юпитера был старше и почтеннее и фламина Марса, и фламина Квирина.

Возвышение Юпитера — первый результат эволюции римской религии, который мы можем признать таким. Его значение очень велико, оно сказывается, насколько нам дозволено судить, в следующих трех пунктах.

Во-первых, был сделан важный шаг вперед на пути к субстанциализации римской религии: Юпитер, как хранитель создавшего государство договора, не мог не представляться постоянно обитающим там, где реют тучи и грохочут громы, там, откуда нечестивцы должны были ждать быстрой кары за свои злодеяния. Характер имманентности римской религии этим утрачен не был: не было нужды представлять себе — а тем более изображать — Юпитера в

виде человека или вообще живого существа. Он мог оставаться таинственной силой, живущей в поднебесье и объявляющейся в его световых феноменах. Важно было то, что бог уже не отождествлялся со своим объявлением; кто говорил: «Так да погубит меня Юпитер...», поднимая правую руку к безоблачной лазури, тот несомненно чаял в ней постоянно присутствующего бога, блюстителя его клятвы и карателя клятвопреступления.

Карателя клятвопреступления... Этим мы приблизились ко второму пункту. Нравственность не составляет элемента религий на их первоначальной ступени, ее приобщение бывает результатом эволюции, часто даже иноземных влияний. Так и римские божества первоначально были безразличны к нравственности — все, не исключая и Юпитера, так как наказание оскорбителя само по себе есть проявление силы в деле личной мести, а не торжества нравственного принципа. Таким оно стало лишь тогда, когда грозный властитель перунов был признан блюстителем *договора*; отныне он, наказывая, мстил уже не за себя, а за попранную правду. Конечно, верность договору еще не составляет всей нравственности, можно даже сказать, что она вовсе не входит в состав нравственности, относясь всецело к области права. Первое возражение справедливо, но не затрагивает сущности дела; пусть нравственность одною только своей частью врезалась в религию — этим все-таки был сделан важный почин, плодотворный для будущих времен. Что касается второго возражения, то мы должны придать ему более общее значение: не одна только религиозная нравственность римлян, а вся их религия и вся их нравственность носят юридический, договорной характер. Риму выпало на долю сильнее, чем какому бы то ни было народу в мире, развить правовой элемент человеческой души; в этом заключается едва ли не наибольшая часть его мирового значения. Необходимым условием для этого было проникновение правовых понятий и правовой окраски во все проявления его индивидуальной и общественной жизни. Собственно за религией Рима правовой характер остался надолго — вплоть до наших дней. Но об этом здесь говорить не приходится.

Третий пункт стоит в связи со вторым и ему обязан своим значением; он состоит в прикреплении, если можно так выразиться, Юпитера в римской общине. Конечно, национальные или общинные боги существовали и раньше, но это их существование, будучи вполне естественным, не выделяло еще Рим из числа прочих общин и племен Италии и земного шара. Пусть Марс особенно печется о благополучии подданных Ромула, Квирина — о преуспевании соседней сабинской общины; в этом ни для кого обиды не было, пока Церера всех одинаково наделяла хлебом, Палес всем одинаково

растила скот, Юпитер надо всеми одинаково простирал свои грозовые тучи. Теперь не то: покровитель и блюститель договора, создавшего римскую общину, стал естественно покровителем и самого Рима; отдавая себя под личную опеку высшего бога, Рим присваивал себе значение его избранного народа. Ничего подобного не видим мы в Греции: как у Гомера вседержитель Зевс тем же отеческим взором смотрит и на ахейцев, и на троянцев, взвешивая залого победы обоих народов на тех же неподкупных весах, так и до позднейших времен Греция сохранила представление о справедливом для всех народов высшем божестве, предоставляя ретивой деве Палладе осенять своей десницей свой излюбленный город Афины и молиться на него своему державному отцу. Зато эволюция, подобная той, которую видели берега Тибра, свершилась еще раньше на берегах Иордана; и здесь, и там ее значение усугублялось тем, что племенное божество, будучи признаваемо высшим божеством, было в то же время представителем нравственности. Стоит вдуматься в смысл этих синтезов; говоря: «наш племенной бог есть высший бог», народ-избранник говорил: «наше торжество несомненно»; говоря: «наш бог есть справедливый бог», он говорил: «наше торжество будет торжеством правды». В этих двух верованиях — залог бессмертия; и в самом деле, идею вечности воплотили два образа в истории человечества: на западе — Вечный Рим, на востоке — Вечный жид.

Да, вдуматься во все это стоит — в сходства и еще более в различия. Иудея свое племенное божество объявила высшим; Рим, напротив, свою судьбу поручил высшему из италийских богов. Отсюда там — запрет народу-избраннику почитать какого бы то ни было бога; бог Израиля — ревнивый бог. Здесь ничего подобного: ворота Рима гостеприимно открыты для богов-покровителей общин, граждане которых нашли себе приют в его стенах. Мыслим ли там обычай, подобный римской «эвокации»: *«Бог ли, богиня ли, в чьей опеке состоит народ и город карфагенский, вас я прошу, вам поклоняюсь, у вас молю милости, чтобы вы оставили народ и город карфагенский, покинули их урочища, ограды, святыни и степи, отделились от них и навели на этот город страх, ужас, забвение и, свободные, пришли в Рим ко мне и к моим, чтобы наши урочища, ограды, святыни и степи были вам приятнее и предпочтительнее, чтобы вы стали покровителями мне, народу римскому и воинам моим так, чтоб мы это знали и чувствовали; если вы это сделаете, я даю обет построить вам храм и учредить игры в честь вас».*

Израиль воевал прежде всего с богами своих врагов, горе какому-нибудь Дагону, если его храмом овладеет рать Иеговы! Рим почтительно обращался с богами побежденных общин, т.е., говоря

другими словами, с самыми нежными и священными чувствами самих побежденных. Отсюда — дальнейшее различие. Последствием побед Рима были союзы с покоренными общинами и их принятие в состав римского государства, последствием победы Израиля было бы уничтожение или порабощение побежденных, если бы эти победы состоялись. Но, к счастью для человечества, залогов бессмертия, дарованные его гением обоим бессмертным народам, были различны: Риму — беспредельная власть. Израилю — несокрушимость страдания.

VI

Тот фазис римской религии, показателем которого была троица: Юпитер — Марс — Квирин, — оставил на все время существования язычества память о себе в верховном жречестве: до признания христианства государственною религиею старшими жрецами Рима были фламины Юпитера, Марса и Квирина. Но живым был он лишь в самый ранний период римской истории, в тот, который в исторической легенде соответствует правлению четырех первых царей. При Тарквиниях та старинная троица была сменена другой — капитолийскою троицею, состоявшею из Юпитера «Всеблагого и Всевышнего» (*Jupiter Optimus Maximus*), Юноны и Минервы. Постараюсь выяснить причину и смысл этой перемены, предупреждая, однако, читателя о неизбежной гипотетичности предлагаемой в начале этой главы конструкции. Развитие римской религии можно уподобить реке с отчасти подземным течением: лишенные возможности его исследовать, мы поневоле заносим его на свои карты в виде прямой линии, хотя оно на самом деле, быть может, очень богато углами и излучинами.

Римская община, созданная договором между городами Марса и Квирина и опекаемая хранителем этого договора, Юпитером, естественно льнула к тому племени, к которому принадлежали ее коренные граждане, к племени латинскому; ее место было в союзе городов этого племени, во главе которого стоял самый крупный из них — полумифическая Альба (ее имя живет и поныне в имени живописных Альбанских гор и местечка Альбано на чудном Альбанском озере). Богом-покровителем этого союза был, разумеется, опять Юпитер — Юпитер Вселатинский; на самой высокой из окружающих Альбу гор, где близость грозного метателя перунов ощущалась самым непосредственным образом, происходило ежегодно «вселатинское празднество» в честь его. Рим был вначале лишь скромным членом союза и участником празднества; но уже

при третьем царе — так повествует традиция — произошла решительная война между ним и Альбой, последствием которой были слияние альбанской общины с Римом и переход гегемонии к этому последнему. Теперь надо помнить, что в сакральном деле латинских городов главную роль играла богиня, почитаемая под именем то Юноны, то Дианы (этимологически эти имена тождественны и означают «небесная»); в смутах, последовавших за римской победой, о ней естественно было вспомнить. Преданные Юпитером, латины стали искать убежища у своей родной богини, роща которой — *nemus Dianae* — дала имя второму, еще более живописному озеру Альбанских гор (*lacus Nemo-rens* , *lago di Nemi*). Рим осознал необходимость дать в своих стенах приют этой богине, ставшей религиозным символом латинского единства. Мы не знаем, сколько с этой целью было сделано «эвокаций», но, по-видимому, они оказались безуспешными; богине было хорошо на берегах ее прелестного озера, она не обнаруживала никакого желания переселиться в Рим. Тогда было приступлено к обману... Рассказ о нем столь наивен и характерен для грубой старины, что было бы жаль не передать его словами верного пересказчика римской легенды — Тита Ливия.

«Путем частых убеждений царь Сервий Туллий склонил представителей латинских городов заодно с римским народом выстроить Диане в Риме храм — это было равносильно признанию, что главенство, из-за которого было ведено столько войн, принадлежит отныне Риму. Правда, латины, после стольких неудач, перестали даже мечтать о нем, но тогда одному из сабинских граждан представился случай частным почином вернуть власть своей общине. В сабинской стране, говорят, родилась у одного хозяина удивительная по росту и величине корова. Ее появление было признано знамением, каковым оно и было, и вещатели предсказывали, что какой общины гражданин принесет ее в жертву Диане, той общине будет принадлежать власть. В первый же удобный для жертвоприношения день сабинянин приводит корову в Рим к храму Дианы и ставит ее у алтаря. Тогда римский настоятель храма, помня о предсказании, говорит ему: «Что ты делаешь, гость? Хочешь нечестиво принести жертву Диане? Омой сначала руки в живой воде: ниже, в долине, течет Тибр». Встревоженный гость, желавший, ради исполнения знамения, чтобы все было совершенно по уставу, тотчас спустился к Тибру; тем временем римлянин заклал корову Диане». Теперь матка была поймана; рой последовал за ней. Роща Дианы по-прежнему продолжала зеленеть на берегу *lacus Nemo-rens* , но ее политическое значение пропало, священнодействия мало-помалу пришли в упадок, настоятелями стали делаться беглые рабы... Од-

ним словом, завелись те порядки, которые Э.Ренан так эффектно описал в своей философской драме: *Le pretre de Némi*.

Но династия Тарквиниев, обеспечившая Риму главенство среди латинских городов, была сама этрусского происхождения; благодаря ей Рим стал средоточием и латинского, и этрусского мира. Если религиозной представительницей латинства была латинская богиня Диана, или Юнона, то Этрурия видела свою покровительницу в своей родной или, по крайней мере, уродненной богине Минерве. И вот могущественная династия решается наконец создать религиозный символ, знаменующий новую политическую эру этруско-латинского единства под эгидой Тарквиниев: в противовес культу вселатинского Юпитера на Альбанской горе, Юпитеру сооружается храм на Капитолии, и этот Юпитер нарекается «Всеблагим и Всевышним», дабы все знали, что покровительствуемый им союз превосходит своим величием все другие, а в сопрестольницы ему даются Юнона и Минерва, богини обоих соединенных на берегах нейтрального Тибра племен. Новая троица была, таким образом, повторением старой, но на более высокой, всеиталийской ступени; владыка молний и клятв опять был признан покровителем и блюстителем договора, но уже не между крошечными общинами Марса и Квирина, расположившимися на двух прибрежных холмах, а между двумя племенами, самыми способными и могущественными в Италии.

Этот раз он обманул гордые надежды своего гордого почитателя: последний из Тарквиниев должен был покинуть город, который его роду был обязан своим кратковременным величием, а с его изгнанием распалось и то искусственное единство, символом которого был капиталийский храм. Немало времени прошло, немало крови было пролито, пока оно не было восстановлено на более прочной прокладке, пока республиканский Рим не вернул себе в его полном объеме наследия своих царей; кто освоился надлежащим образом с римской душой, тот не будет сомневаться в том, что именно существование Капитолия, этого наглядного изображения отвлеченной формулы власти, поддерживало в римлянах веру в неизбежность его восстановления. И это значение символа власти осталось за Капитолием даже и тогда, когда всеиталийская роль Рима стушеввалась перед его всемирной ролью, когда союз Юноны и Минервы показался его хранителям таким же незначительным, каким в эпоху его заключения казался союз Марса и Квирина. С ростом Рима росло и величие Капитолия; вскоре его невредимость стала залогом существования Рима и его власти:

Пусть Капитолий стоит, и блистательный
Рим побежденными в битве мидийцами
Правит со властью законодательной, —

гласит у Горация (Оды, III, 3, пер. Фета) решение богов, обеспечивающее вечность городу Ромула;

...и славный мой венец
Все будет зеленеть, доколе в Капитолий
С безмолвной девою верховный ходит жрец, —

так утешает себя сам поэт в своем знаменитом «Памятнике», соединяя мечту о собственной славе с неоспоримой и несомненной вечностью символа существования и власти Рима.

Но, увеличивая до бесконечности римские надежды и римские силы, творение чужеземных этрусских царей в то же время внесло в римскую религию такие элементы, которые ее сначала в значительной степени извратили, а затем развратили и погубили. К наследованию этих элементов мы обращаемся теперь; прошу читателя иметь в виду, что ему придется ознакомиться с самым важным кризисом, который — вплоть до введения христианства — когда-либо переживала римская религия.

Мы видели, что характерным признаком исконно римской религии была имманентность, и притом имманентность актуальная. Сознание аналогичности живущей в природе божественной воли с той, которую мы непосредственно ощущаем в нас самих, вело к признанию возможности воздействия на эту волю — воздействия такого же, какому доступна и воля человека; отсюда — молитвы, обеты, жертвоприношения. Место, где происходили священнодействия в честь бога, естественно считалось посвященным ему; это была ограда, роща или горная вершина. Сооружать храмы не было никакой надобности — и действительно, древнейший Рим не знал храмов; если Веста почиталась в крытой часовне, то потому только, что нужно было защитить священный огонь, в котором она жила, от действий непогоды, вообще же святилища до-Тарквиниевской эпохи были открыты. Еще менее могла прийти в голову римлянину мысль изобразить Цереру или Юпитера в человеческом образе; изваять женщину или мужчину, а затем сказать: «Это — та таинственная сила, которая живет в волнующейся ниве или в сверкающей молнии», — показалось бы ему чудовищной нелепостью.

В совершенно ином положении находилась северная соседка Рима, Этрурия. Мы не можем разобрать те запутанные нити, которые соединяют ее обитателей, тусков или (по-гречески) тирренцев, с доисторическими пелазгами на берегах Эгейского моря; знаем только, что в эпоху, о которой идет речь, Этрурия в отношении религии и искусства была коренным образом эллинизована. Конечно, ее даровитый и вдумчивый народ очень несовершенно воспринял зародыши греческих художеств — тогда тоже еще грубых — и, сочетав их со своей природной угловатостью, произвел нечто

довольно дикое и уродливое; воссоздать на италийской почве свободу и естественность греческого искусства смогла лишь новейшая Этрурия, наследница крови и имени той античной, Тоскана. Но при всем том к северу от Тибра существовало все то, что было прямым отрицанием римской религии — существовали, кроме религиозной архитектуры, еще и религиозные ваяние и живопись. Тарквинии были этрусками по происхождению; основывая культ Юпитеру и его сопрестольницам на Капитолии, они выстроили ему настоящий храм по этрусскому образцу и, что было важнее всего, поставили в нем по глиняному изображению всех трех божеств. Это значит: Юпитер, Юнона, Минерва живут в виде исполинских человекоподобных существ, независимо от тех явлений, в которых сказывается их сила; это значит еще — в силу нелогичного, но неизбежного отождествления изображаемого с изображением — они живут в своем излюбленном храме на священной римской горе и оттуда охраняют целостность Рима и его державы. Представление об имманентности божества было оставлено; греческая трансцендентность была навязана римской религии вопреки ее исконному духу и характеру.

Разумеется, мы должны признать вполне возможным и даже вероятным, что то, что нам ныне кажется переломом, было в действительности постепенным переходом и что Тарквинии, сооружая и украшая капитолийский храм, не шли вразрез с общественным сознанием. Тибр не очень строго отделял латинскую Италию от этрусской; этрусские ремесленники и художники целыми артелями жили и работали в Риме, распространяя там культ своей Минервы, которая, кажется, именно потому была признана богиней всяких ремесел и искусств и эквивалентом греческой Афины. Это, однако, не умаляет значения самого кризиса; в душе каждого верующего переход от имманентности к трансцендентности был скачком; между обоими представлениями — «Юпитер-Молния» и «Юпитер-Громовержец» — никакая постепенность невозможна. Постепенность невозможна, но возможно, по крайней мере на долгий период времени, совместное существование. «Закон совместимости», установленный Липпертом для общерелигиозной эволюции человечества, должен быть применен и здесь: Юпитер-Громовержец и подобные ему человекообразные божества были трансцендентными наслоениями на имманентной подпочве, которая, однако, продолжала влиять на религиозные представления верующих и направлять их чаяния и мысли. Результатом была флуктуация религиозного мышления, сделавшая римскую религию безоружной в столкновении с другими нациями. Постараемся теперь же определить в главных чертах характер этой флуктуации.

Прежде всего, религиозная реформа Тарквиниев коснулась лишь незначительной части римского политеизма. Юпитер, Юнона, Минерва — это были отныне, если можно так выразиться, кристаллизованные естества с ярко очерченным обликом и характером; их круг увеличился с течением времени, но все же он остался бесконечно малым в сравнении с той огромной массой актуально-имманентных божеств, среди которой беспрепятственно действовали обе зиждительные силы римской религии — дифференциация и интеграция, — направляя ее попеременно к обоим ее полюсам, пандемонизму и пантеизму. По-прежнему римские жрецы в своих «индигитаментах» делили божество возрождения хлеба на дюжину частичных божеств, представителей божественных актов; более чем через столетие после реформы был учрежден культ богу «Молвящему-Говорящему», более чем через три столетия — «богу Возвращающемуся», не говоря о массе таких же учреждений, о которых, вследствие их преходящего значения, не сохранилось памяти в традиции. Правда, с другой стороны, мы не должны преувеличивать значения этого численного превосходства: Юпитер «всеблагий и всевышний» был все-таки Юпитер и, как таковой, несравненно более действовал на фантазию, чем сотни богов «молвящих-говорящих». Последние быстро нарождались и быстро исчезали в сознании верующих, точно листья в лесу; даже из тех, которым были присвоены постоянные праздники, некоторые потускнели до того, что ученые классической эпохи затруднялись сказать о них что-либо определенное.

Затем и представления о кристаллизовавшихся божествах были подвержены, благодаря подпочве имманентности, постоянным колебаниям. Юпитер-Громовержец обитал, с одной стороны, на небесах, с другой — в своем капитолийском храме (не говоря уже о других); но, при всем том, каждая отдельная молния была тоже Юпитером, *Jupiter Fulgur*. Церера кристаллизовалась, как мы это увидим, в первые же годы республики и, будучи отождествлена с греческой Деметрой, стала носительницей всего богатого цикла мифов о ней; это не помешало, однако, поэту Овидию, при всем греческом характере его образования, следующим образом описать акт милости со стороны благодатной богини (*Метаморфозы*, VIII, 780):

...кивнула Церера
Ласково — и от движенья прекрасного лика богини
Заколыхались густым урожаем покрытые нивы.

Подражание Гомеру тут ясно (*Илиада*, I, 528, пер. Гнедича):

Рек, и во знаменье черными Зевс помавает бровями;
Быстро власы благовонные вверх поднялись у Кронида
Окрест бессмертной главы, и потрясся Олимп многохолмный.

Но, помимо своей воли, подражатель внес в свое описание исконно римскую черту, которой нет в греческом подлиннике: волнение зреющей нивы — это и есть улыбка Цереры.

Наконец, — и это прямой вывод из второго пункта, — действие обоих враждующих сил, дифференциации и интеграции, не остановилось даже и перед кругом кристаллизовавшихся трансцендентных божеств. Казалось, изображая Юпитера под видом исполина-громовержца, давая ему индивидуальные черты, Рим навсегда обеспечивал его от дальнейшего дробления или слияния; на деле вышло не так. С одной стороны, признание трансцендентности и человекоподобия Юпитера повело к тому, что ему был присвоен гений, аналогичный с гением людей — *genius Jovis*; этим из представления о боге была вновь устранена та определенность, которая так претила римскому сознанию, и подготовлена почва для последовательной интеграции с гениями других божеств. С другой стороны, актуальность, не уживающаяся с представлением о трансцендентных богах, могла быть спасена путем обоготворения отдельных их качеств или действий. Это делалось и раньше — знаменательным примером был культ Юпитера-Остановителя (*Stator*), учрежденный, по преданию, Ромулом в благодарность за то, что Юпитер, по его обету, «остановил» бегство его разбитой рати. Это было настоящим обоготворением акта — почитанием божественной силы, сказавшейся в мгновенном прекращении страха бегущих воинов, и по существу своему нечто совершенно иное, чем схожие явления греческой религии, вроде культа Аполлона *Boedromios* (т.е. «приходящего на помощь в бою») или Геракла-Отвратителя. Там акт ясно сознавался как акт определенного представляемого бога, здесь обоготворялся сам акт. — Повторяю: примеры такого обоготворения встречались и раньше, в эпоху полной (или почти полной) имманентности римской религии; теперь, когда ряд богов стал трансцендентным, оно сделалось естественной отдушиной для стремления к имманентности, этой неизгладимой особенностью римской религии. А с ней была дана возможность бесконечной дифференциации: обоготворяя различные качества и акты божества, римлянин последовательно дробил его естество, создавая из одного бога целую группу новых. Интересный образчик такого дробления рассказывает нам Светоний из жизни императора Августа. Этот последний посвятил Юпитеру на Капитолии, где уже находился исторический край бога, новое капище, назвав его именем «Юпитера-Громовержца» (*Jupiter Tonans*). Понятно, что он стал усердным посетителем своего храма, и не менее понятно, что пример государя заразительно подействовал на подданных. И вот однажды Юпитер Капитолийский явился Августу во сне с жалобой на Юпитера-Громовержца, обвиняя его

в том, что он отвлекает у него почитателей; Август, однако, не растерялся и ответил оскорбленному богу, что он приставил к нему Громовержца лишь в качестве привратника. Чтобы подчеркнуть это его качество, он, проснувшись, приказал украсить крышу нового храма колокольчиками — наподобие тех колокольчиков, которые имелись у дверей римских домов. Так точно и Людовик XI, если верить Вальтеру Скотту, извинялся перед Клерийской Богородицей в предпочтении, которое он оказывал ее «преблаженной сестре», Богородице Эмбрёнской.

Существенная разница между греческим и римским воззрением на чествуемого под своим эпитетом бога — между Jupiter Stator и Apollon Boedromios, чтобы взять те же примеры, — сказалась в том дальнейшем развитии, которое этот обычай получил у римлян и не получил у греков; это развитие заключалось в том, что качество, за которое богу воздавалось почитание, мало-помалу было отделяемо от бога и обоготворяемо как таковое. Стоит вдуматься в психологию этого акта. Юпитеру, как покровителю верности договорам, был воздвигнут храм на Квиринале, как Dio Fidius; греки переводили имя бога по-своему через Zeus Pistios — и были, вероятно, убеждены в том, что понимают его точно так же, как и его непосредственные почитатели. И все-таки они ошибались. Грек при мысли о Zeus Pistios думал прежде всего о своем Зевсе, образ которого он представлял себе вполне точно, приписывая ему среди других качеств и то, о котором идет речь. Римлянин, напротив, говоря о Dius Fidius, думал не столько о Юпитере, сколько о самом акте соблюдения верности, в котором он чувствовал божественную силу; в его уме не Юпитер, а сама верность была господствующим представлением, и ему было безразлично, воздавал ли он ей почитание как Dio Fidius или просто как Fidei. И действительно, мы видим, как Fides отделяется от бога, который был его носителем, и обособляется в отдельное божество, связь которого с Юпитером сказывается лишь в том, что ему строится храм по соседству с капитолийским. Так «счастливая» и «всепобеждающая» Венера сначала получила храмы под названием Venus Felix и Venus Victrix, а затем эти качества были обоготворены, как Felicitas и Victoria, и им были выстроены капища рядом с храмом их бывшей носительницы. Конечно, со временем и эта последняя связь должна была исчезнуть, чему содействовало также и то, что одно и то же качество могло принадлежать различным богам. Была Venus Victrix, но была и Jupiter Victor; положим, победа Венеры — не то же, что победа Юпитера, но интеграция была возможна, и она дала Викторию просто, независимо от того или другого божества. Благодаря этой легкости отделения эпитетов получился новый источник увеличения рим-

ского пантеона; он был использован очень деятельно, и в Риме появились храмы Надежды (Spes), Согласия (Concordia), Целомудрия (Pudicitia), Благочестия (Pietas), Благополучия (Salus) и многих других родственных божеств. «Богам да почитают также и те качества, благодаря которым человеку достается доступ в небеса, как Благоразумие, Доблесть, Благочестие, Верность; и этим добродетелям да воздвигаются храмы, но отнюдь не порокам», — говорил позднее Цицерон («О законах», II, 19), и его слова вполне совпадают с практикой его предков. Таким образом, стремлению римлян к интеграции была дана новая пища, и можно теперь уже предвидеть, как они ею воспользуются. Прежде всего ясно, что кристаллизовавшимся божествам придется, как не соответствующим народному сознанию, мало-помалу стушеваться перед этими олицетворенными добродетелями, которые были по самому существу своему гораздо божественнее. А затем, посредством простой логической работы мысли, эти добродетели должны были интегрироваться, причем было безразлично, сольются ли они в одну высшую единицу — идею добра — или же сгруппируются вокруг всеобъемлющего божества, которое будет сделано носителем их всех. Который из этих двух путей был избран — это покажет наша следующая глава.

Еще раз: трансцендентность капитолийской троицы была новым, очень важным наслоением римской религии, но она не уничтожила того характера имманентности и актуальности, который ей был присущ с самого начала; обе теории — если это слово здесь допустимо — существовали рядом и отлично уживались друг с другом, согласно закону совместимости. Не будь этой совместимости, капитолийский храм не мог бы стать тем, чем он стал, — национальной святыней Рима, символом его власти и залогом его существования.

VII

Водворение на римской горе Тарквиниевской троицы, помимо указанного в предыдущей главе значения, имело еще другое, о котором мы упомянули только вскользь: так как этрусская религия эпохи Тарквиниев была эллинизирована, то и проникновение в Рим этрусского культа было первым шагом к эллинизации римской религии. Все же эта эллинизация была косвенной и не ощущалась римлянами; в Юпитере, Юноне, Минерве видели италийские, а не греческие божества. Но за первым шагом последовал второй, гораздо более решительный; последовал, по-видимому, вскоре — по

крайней мере традиция приписывает его тому же царю, который основал и капитолийский храм, Тарквинию Гордому.

Традиция эта гласит так.

«К царю Тарвинию Гордому пришла однажды никому не известная старуха-странница с девятью свертками, в которых, по ее словам, заключались божественные прорицания, и предложила ему купить их. Тарквиний спросил о цене; старуха назвала чрезмерно дорогую; царь, в ответ ей, только засмеялся, полагая, что она уже выжила из ума. Тогда она в его присутствии поставила на пол горящую жаровню, сожгла три свертка из числа девяти и спросила царя, не желает ли он купить оставшиеся шесть за ту же цену. Тарквиний, однако, еще сильнее рассмеялся и сказал, что старуха вне всякого сомнения помешалась. Женщина сожгла тут же еще три свертка и спокойно повторила свое приглашение, чтобы он купил последние три, все за ту же цену. Тогда Тарквиний стал вдруг серьезен и внимателен; он понял, что ее настойчивость и самоуверенность что-нибудь да значат. Он купил три последних свертка, дав за них ту же цену, которую она потребовала было за весь сборник. Женщина тогда оставила Тарквиния и после этого, как это было удостоверено, уже нигде более не появлялась; а те три книги были отданы на хранение в священное место и названы Сивиллиными».

Так рассказывал легенду о происхождении Сивиллиных книг Авл Геллий со слов «старинной летописи» (1, 19); с ним соглашались, за немногими и неважными вариантами, и остальные наши свидетели. Их довольно много: по-видимому, легенда пользовалась популярностью — ее пересказывают с самых различных точек зрения, и с религиозной, и с антикварной, и с исторической, и с полемической. И надобно сказать, наша легенда заслужила свою популярность даже помимо своей красивой эпиграмматической формы; конечно, таинственная старуха Сивилла принадлежит к области мифов, но Сивиллины книги были фактом, и можно сказать без преувеличения, что ими была определена эволюция римской религии за весь республиканский период.

Чтобы уразуметь это, мы от легенды должны перейти к истории. Для этого требуется исследование — собрание всех относящихся сюда очень разрозненных и запутанных свидетельств, критика легендарных и других извращений, комбинация достоверных элементов предания; исследование это произведено многими, к числу которых автор имеет право причислить и себя; но здесь, понятно, не место для повторения. Прошу позволения ограничиться результатами.

Главнейший результат гласит так: в лице Сивиллиных книг

религия Аполлона, восторжествовавшая в Греции над побежденной религией Зевса, налагает свою руку также и на Рим, а с ним и на весь Запад. В пояснение этого основного положения я должен заметить нижеследующее.

Культ Аполлона, ведущий свое начало — для нас по крайней мере — из троянской земли, различными струями распространялся по области греческой культуры. На своей родине, у подножия Иды, он крепко держался в царстве потомков Энея, пережившем падение Трои. Тут с ним были неразрывно связаны два образа: образ легендарного царя — основателя династии, Энея, и образ таинственной пророчицы, Кассандры или Сивиллы. Эту связь удерживает одна из упомянутых струй; мы можем проследить ее влияние в некоторых пунктах Фракии, Крита, Иллирии и, наконец, греческой Италии с Сицилией включительно. Странствование культа имело последствием превращение в странников также и Энея с Сивиллой; легенда о скитаниях спасенного из пожара Трои Энея с отцом Анхисом и сыном Асканием возникла именно этим путем — надо было, чтобы Эней самолично посетил и освятил те места, где, вследствие принятия культа Аполлона, сохранилась память о нем. Предельным пунктом были долгое время италийские кумы, греческая колония к северо-западу от Неаполя. Здесь возвышался на морском берегу храм Аполлона; здесь же и Сивилла предполагалась закончившей свое земное существование. Впрочем, по другому варианту, она и не умирала вовсе: недаром она испросила себе у Аполлона столько лет жизни, сколько песчинок на морском берегу...

Другая струя перенесла культ Аполлона на Делос, ставший отныне признанной родиной самого бога, третья — в Дельфы. Здесь, в средоточии собственной Эллады, он достиг наибольшего блеска и затмил все прочие святилища и прорицалища бога; без сомнения, этому содействовала также и искусная политика управлявшей Дельфами жреческой коллегии. Торжеством этой политики был союз со Спартой, доставивший Дельфам умственную гегемонию в Элладе и руководящую роль в колониационном деле. Для упрочения своей власти Дельфы основали также своего рода колонии или, если угодно, подворья в разных городах Греции — храмы «Аполлона Пифийского»; другим, не менее действенным средством было принятие в подданство, если можно так выразиться, первоначально самостоятельных центров культа Аполлона. Эти попытки не всегда удавались — нечего делать, стремление к «автономии» было самой выдающейся чертой эллинов, причиной их силы и слабости. Легче всего они должны были удаваться на окраинах греческого мира, где нравственная поддержка духовной метрополии была очень желательна и с лихвой вознаграждала за утраченную самостоятель-

ность. По отношению к храму куманского Аполлона она удалась: герб дельфийского святилища был присвоен и ему в знак его тесных сношений со святой горой светлокудрого бога.

В шестом веке гегемония Дельфов была упрочена во всей Греции, и собственной, и колониальной; тогда их правители возымели грандиозную мысль — распространить ее на весь цивилизованный мир той эпохи, превратить религию Аполлона из общеэллинской во всемирную. Дельфы, средоточие материковой Эллады, были объявлены средоточием земли, что, при несовершенстве тогдашних космографических и географических представлений, вовсе не казалось такой нелепостью: была даже придумана довольно убедительная легенда в подтверждение их центрального положения. А затем нужно было завязать сношения с соседями на востоке и на западе; это и было сделано, и притом, насколько мы можем проследить, почти одновременно здесь и там. Восточным соседом был Крез лидийский, западным — Тарквиний Гордый, доставивший своему Риму, как мы видели, гегемонию над этрусками и латинами — и этим самым значение первой итальянской державы.

История с Крезом известна. Потерпев крушение вместе со своим избранником, побежденным в войне с Киром, Дельфы очень искусно спасли свое обаяние знаменитым толкованием оракула:

Крез, перейдя через Галис, величайшее царство разрушит...

(понимай: свое собственное) — а затем заключили союз с победителем. То же самое вышло и на западе. Тарквиний, союзник и орудие Дельфов, был изгнан; его родственник, Брут, стал основателем республики. И что же происходит далее? Появляется, прежде всего, легенда следующего содержания. Тарквиний снаряжает в Дельфы посольство, состоящее из двух его сыновей и еще своего родственника, упомянутого только что Брута. Покончив со своим поручением, юноши обращаются к богу также и по личному делу — а именно с вопросом, который из них унаследует власть царя. Оракул отвечает: «Тот, кто первый поцелует мать». Оба Тарквиния толкуют эти слова в прямом смысле и принимают соответственные меры; один только Брут догадывается об их сокровенном значении: нарочно поскользнувшись, он падает и незаметно целует землю. — Надо полагать, что Брут лучше своих родственников был посвящен в дельфийское учение о матери-Земле, не находившее себе почвы, как мы видели, в римской религии; как это обстоятельство, так и вся тенденция легенды и ее сходство с данным Крезу оракулом доказывают ее дельфийское происхождение.

Сходство, впрочем, этим ограничивается; в дальнейшем исход предприятий был неодинаков. На востоке Дельфы постигло вторичное разочарование: их союз с персами, для которых они при-

думали даже мифическое происхождение от греческого героя Персея, не дал никаких плодов. Персы были разбиты в войне с Грецией, и все попытки Дельфов запугать греческие общины грозными оракулами повели только к уменьшению и подрыву их собственного обаяния. Но на западе их успех был полный, и они не имели причин раскаиваться в том, что в лице Брута они благословили молодой республиканский Рим.

Успех же состоял в следующем.

Во-первых, Сивиллины книги, пережив падение царей, в течение всего республиканского периода, да и дальше, остались книгой судеб римского государства. Во-вторых, к ним была приставлена комиссия толкователей, состоявшая сначала из двух, затем из десяти и напоследок из пятнадцати членов. Наконец, Миф о странствиях Энея был перенесен и в Рим, который стал их предельным пунктом; Ромулу дали в родоначальники троянского князя, а Рим был признан продолжением сожженной Трои.

Стоит остановиться на смысле этих трех новшеств.

Во-первых, Сивиллины книги стали книгами судеб римского народа. В тревожные дни к ним обращались с вопросом о том, как умиловить явный гнев небожителей; ответ заключался в предписании таким-то образом почтить таких-то богов, а в особо важных случаях — учредить новый культ таким-то, не известным до того в Риме, богам. Благодаря первой мере римский народ приучался служить своим богам по чужому, греческому обряду; особенно поучительным примером был в этом отношении так называемый *lectisternium*, при котором следовало уложить кумиры богов на особо приготовленных для этой цели «ложах» и угостить их пиршеством; можно себе представить, насколько такой обряд подходил к исконно римской религии с ее имманентностью и актуальностью! Но еще важнее была вторая мера, благодаря которой чужие и на этот раз греческие божества получили храмы, жрецов и культ в Риме. Их было не мало; не все случаи нам известны, но и того, что мы знаем, достаточно. Самыми яркими примерами были две новые троицы, введенные в Риме, очевидно, в противовес капитолийской; то была, во-первых, элевсинская троица (*Ceres, Liber, Libera*); во-вторых, делосская (Аполлон, Диана, Латона). Сами боги были греческие, и служба им оставалась греческой, но имена им давались по возможности латинские, заимствованные из неистощимого арсенала римского полидемонизма, а иногда и составленные *ab hoc*. Деметра была названа Церерой — что было вполне естественно; ее божественная «дочь» в Элевсине так и называлась (Коре) — это имя было просто переведено по-латыни (*Libera*), а восполнявшему троицу юному богу было по аналогии дано соот-

ветственное мужское имя «сына» (Liber). В Элевсине этот последний назывался Иакхом; по созвучию, а также по другим причинам его отождествляли с Вакхом-Дионисом; и вот в Риме Liber стало именем греческого Диониса, который с таким знаком римского гражданства уже не мог чувствовать себя чужестранцем на семи холмах. Аполлон, по весьма понятной причине, предпочел сохранить свое исконное имя; почему его примеру последовала его мать Латона, мы догадаться не можем, но его сестра, охотница Артемида, была покладистее и дала себя без труда отождествить с покровительницей святой «рощи» на *lacus Nemo-gensis*, Дианой. Эти уподобления были, так сказать, официальные; но раз почин был сделан, подражания не замедлили явиться, и Рим охотно связал бледный сонм своих *pumina* с ярким греческим Олимпом. Юпитер был отождествлен с Зевсом, Юнона с Герой, Венера с Афродитой и так далее; отождествления были подчас очень неудачны — так, Венера, покровительница овощей, совсем не покрывала греческой богини любви, да и Нептун только с большой натяжкой и за неимением у римлян настоящего бога морей мог сойти за греческого Посидона. Но мало-помалу народ к ним привык, образованные же люди до того освоились с мыслью о тождестве греческого и римского политеизма, что не попавший в греческий список римский бог переставал им быть понятным. Характерно в этом отношении признание Овидия относительно одного из древнейших римских богов, двуликого Яна, — признание, в котором мы имеем право видеть отзвук мнений римских богословов:

Как же твое божество мне выяснить, Ян двуобразный?
Бога такого, как ты, Греция нам не дала.

А раз римские боги получили греческие имена, то было очень не трудно перенести на них и все греческие сказания об обитателях Олимпа: греческая мифология целиком влилась в римскую религию. Римляне узнали, что тот владыка перунов, которого они, скрепя сердце, признали в истукане капитолийского храма, был супругом тут же восседающей Юноны и отцом другой своей сопрестольницы, Минервы; что он, однако, в то же время состоит в столь же близких отношениях к двум другим великим троицам, будучи супругом Цереры и Латоны и отцом Либеры и Либеры, Аполлона и Дианы. Узнали они это сначала частным путем, благодаря общению с греками, а затем и с подмостков театра на «сценических играх»: как Церера томилась, отыскивая свою похищенную дочь, как скиталась роженица Латона, не находя места, где бы она могла разрешиться от своего двойного божественного бремени... Сказания были прекрасны, они благодатным дождем оросили сухую ниву римской поэзии, но религиозный сумбур только увеличился от

вторжения этого нового мира, столь несогласного с тем, что до тех пор было предметом почитания для благочестивых римлян.

Во-вторых, сказали мы, к Сивиллиным книгам был приставлена комиссия толкователей — *duumviri* (позднее — *decemviri* и *quindecimviri*) *sacrorum*. Другими словами: они были изъяты из ведения понтификов, высшего авторитета в делах религии, и переданы особой автономной власти. Надобно знать, что римляне, относясь очень терпимо к новым культам, питали тем не менее наибольшее уважение к тем богам, которые благословили зарождающийся город и были свидетелями его постепенного роста. Это были «боги-старожилы» (*di indigetes* — перевод не совсем точен). Напротив, те божества, культ которых проник в Рим позже, назывались «богами-новоседами» (*di novensides*); к ним принадлежали и Диана, и Минервы, о которых была речь в предыдущих главах, затем Геркулес, заимствованный из Тибура, Кастор и Поллукс, перешедшие из Тускула, и др. Особенно обычай «эвокации», описанный нами выше (с. 44), должен был содействовать увеличению этого круга «богов-новоседов», хотя, разумеется, могли быть и другие причины. Их культ правили особые жрецы, но общее руководство принадлежало понтификам, тем самым, которые заботились о правильности священнодействий в честь богов-старожил; странного в этом совмещительстве не было ничего — общая италийская кровь давала себя знать и здесь. — Но дело коренным образом изменилось, когда в Рим были перенесены Сивиллины книги и культ Аполлона: впервые божество заговорило с Римом на чужом, греческом языке и потребовало для себя священнодействий, неизвестных дотоле его новым почитателям. Учреждение второй центральной коллегии стало необходимостью, и ее ведению подпали все греческие боги-новоседы, которых Рим вводил в течение следующих столетий. Таким образом, со времени Тарквиниев в Риме было два сакральных центра и две строго разграниченные группы богов: к первой принадлежности старожилы и италийские новоседы, ко второй — новоседы греческого происхождения. Читатель согласится, что это — явление в высшей степени оригинальное; не думаю, чтобы где-либо вне Рима встречалось нечто подобное. Коллегия *sacrorum* — это вовсе не то, что какой-нибудь «департамент иностранных вероисповеданий»: этот последний не имеет касательства к коренному населению, — здесь же, напротив, имеются в виду нужды именно этого коренного населения, не удовлетворяемого обрядами отцов.

Я должен тут заметить, что правильный взгляд на богов — старожилы и новоседы был впервые развит Виссовой, который на этом делении построил свою систему римского «боговедения»

(Götterlehre) и благодаря этому внес в нее много стройности и ясности: тот же ученый, ради иллюстрации, сравнивает замкнутый круг богов-старожилов с патрициатом, произвольно расширяемую группу новоседов — с плебейством. Соответствие тут несомненно есть: отталкиваемые небесной аристократией богов-старожилов так же пренебрежительно, как и земной — патрициев, плебеи естественно льнули к новоседам, и специально к новоседам греческим (италийские вскоре слились со старожилами); и действительно, мы знаем, что храм элевсинской троицы стал религиозным средоточием плебеев и своего рода присутственным местом для них. Мало того: соответствие до того поразительно, что мы можем поставить вопрос: не входило ли оно с самого начала в политику Дельфов и покровительствуемых ими Тарквиниев, не было ли создание религиозного центра для плебеев дальнейшим звеном в цепи мер, которыми Тарквиниевская династия подготавливала равноправие плебеев с патрициями? Во всяком случае мы можем сказать, что плебеи вряд ли обнаружили бы в двухвековой борьбе сословий то замечательное упорство, которое было необходимо для их окончательного торжества, если бы они не находили у ласковой Цереры ту нравственную поддержку, в которой им отказывала строгая капитолийская троица. — Но к этому верному сравнению мы можем прибавить другое, не менее убедительное. Сакральное право было у римлян вполне аналогично с гражданским — и *religio* не одной только этимологией напоминала гражданско-правовую *obligatio*; а в гражданском праве у римлян тоже был не один, а два центра: «городскому» претору, ведавшему тяжбы граждан, был противопоставлен «пeregринский», которому были подведомственны дела не-граждан. Боги-новоседы были тоже своего рода pereгринами среди богов Рима; назначая им особую, сакральную коллегию, Рим действовал в том же духе, как и в тот момент своей истории, когда он отделил pereгринскую юрисдикцию от гражданской. Можно даже идти дальше и указать, здесь и там, на посредствующую между гражданами и не-гражданами группу: так называемым латинам, не обладавшим римским гражданством, но все же подсудным трибуналу городского претора, довольно точно соответствовали новоседы италийского происхождения, о которых пеклись тоже понтифики, а не коллегия *sacerdotum*.

Но плодотворность нашего сравнения заключается не в этом соответствии, как оно ни разительно, а в другом. Как известно, у обоих преторов было два различных кодекса гражданского права и судопроизводства: городской претор творил суд по *jus Quiritium*; pereгринский — по *jus gentium*. Квиритское право было направлено к осуществлению формальной *justitia*; оно изобиловало всякого рода

кляузами, опасными для неопытного человека, как бы ни была несомненна правота его дела. Напротив, *jus gentium* имело в виду реальную справедливость, *aequitas*, и было в своих формах много вольнее; прогресс римского права в значительной степени заключался в том, что идеи *juris gentium* мало-помалу просачивались через жесткую скорлупу квиритского права и одушевляли его первоначальную формалистику. Можем ли мы провести такую же параллель и в области сакрального дела, пользуясь аналогией обоих его центров, староримского понтификата и перегринской коллегии *sacerdotum*? Про понтификальное право мы знаем, что оно по своей формалистике ничуть не уступало квиритскому; молитвы составлялись не с целью удовлетворения религиозной потребности души, а с таким расчетом, чтобы они, с одной стороны, не оскорбляли божества, с другой — не обязывали молящегося дальше его собственного желания. Здесь, таким образом, аналогия была полная; но что же сказать в этом отношении о праве коллегии *sacerdotum*? Если судить по некоторым признакам, то придется допустить значительно большую его вольность и, стало быть, аналогию с *jus gentium*. В противоположность к магистратской молитве, обставленной всякого рода «опасками» (*cautiones*), коллегия *sacerdotum* часто объявляла всенародные молебствия (*supplicationes*), при которых соблюдение молящимися строгих молитвенных формул было невозможно, и молитвенное *настроение* естественно, хотя и без начальственного предписания, должно было занимать их место. Вообще, новые культуры отличались церемониалом, идущим вразрез с расчетливой простотой староримской сакральной обстановки: видно было старательное намерение произвести впечатление на народные массы и вызвать в них если не всегда благоговейные, то по крайней мере праздничные чувства. Все эти молебствования, часто с гимнами дев и отроков, эти процессии, лектистернии, игры, эти подчас таинственные обряды, к достойному справлению которых посвященные готовились посредством более или менее продолжительного поста, — все это действовало на фантазию и нагляднее говорило о присутствии божества и непосредственности его общения с человеком. Древняя *religio* хорошо себя чувствовала в новых формах; чем дальше, тем больше греческие боги-новоседы возвышали свое обаяние на счет старожилов. А так как обе группы вербовали своих поклонников среди одной и той же массы римского народа, то отношения должны были обостриться. Но об этом будет сказано в следующей главе; теперь же полезно будет перейти к третьему успеху религии Аполлона в римской общине.

Этот третий успех, как было сказано выше, состоял в том, что Эней был признан родоначальником основателя города Рима, в

котором, таким образом, возродилась древняя Троя. Было бы очень неправильно видеть в этом представлении плод поэтической фантазии, годный только для напыщенных панегириков и торжественных од: оно глубоко въелось в сердце римлян; мысль о происхождении их от великого города-мученика седой старины наводила их на тревожные чаяния такой же гибели и такого же возрождения их собственного города. Стали размышлять и рассчитывать: предсказания Сивиллы, с одной стороны, учения философов о периодических «палингенесиях» — с другой, астрология — с третьей — все это создало душную, щемящую атмосферу, в которой всякое внешнее злоключение ощущалось вдвое болезненнее, чем следовало. Ожидавшийся конец Римского государства должен был наступить, по мистическим расчетам, в течение первого века до нашей эры; ожидание этого конца значительно способствовало возвышению царя из рода Энея, Юлия Цезаря, и упрочению монархического строя на развалинах аристократической республики*. — Но мы зашли слишком далеко вперед; эволюция римской религии в республиканский период еще потребует нашего внимания.

VIII

«Религия Тарквиниев в своих основных чертах осталась религией республиканского Рима вплоть до войны с Аннибалом», — говорит Виссова; с этим замечанием придется согласиться. Конечно, притягательная сила обоих центров, национального и греческого, была неодинакова; вначале сакральная коллегия перевешивала, проявляя энергию, свойственную веществам и институтам *in statu nascendi*: так было до половины пятого века. Затем она отступает несколько перед национальными культами и коллегией понтификов: с одной стороны, постоянные войны с италийскими племенами естественно направляли умы римлян к почитанию общеиталийских божеств, от которых зависел успех битв и походов; с другой стороны, плебеи, главные ревнители чужеземных культов, — получив доступ к высшей магистратуре, уже не так чувствовали себя пасынками Юпитера Капитолийского. В третьем веке картина опять меняется: мы замечаем усиленную деятельность сакральной коллегии и новый наплыв чужеземных культов и обрядов в Риме. Это как раз то время, когда Рим, подчинив себе окончательно собственно италийскую Италию, сталкивается с эллинизмом на юге Апеннинского

* См. об этом вопросе статью «Первое светопреставление» (Из жизни идей, т. I).

полуострова (война с Пирром) и в Сицилии (первая пуническая война). Его отношения к эллинизму были то дружественные, то враждебные; по странному стечению обстоятельств и дружба, и вражда одинаково благоприятно отзывались на обаянии Сивиллинских книг. Дружба с греческим элементом в Италии естественно поднимала значение этих греческих и посвященных греческим богам записей; если же отношения обострялись, то римляне вспоминали, что они с благословения Сивиллы были троянцами и вели правую войну с врагами своей старинной родины. С другой стороны, третий век был также временем усиленного наплыва peregrinorum в Рим, поведшего к отделению peregrinorum претуры от городской и, стало быть, к большей самобытности *juris gentium*, которому соответствовало духовное право сакральной коллегии. Наконец, можно указать и на соревнование двух знатнейших и славнейших родов в Риме, Фабиев и Клавдиев, как на причину усиления чужеземных культур. Оба рода были покровителями плебса, оба старались заручиться расположением Сивиллы для своих целей; разница состояла в том, что Фабии, кажется, видели в Сивилле греческую, Клавдии — троянскую и враждебную грекам силу. В таких случаях положение третьего бывает очень удобным: при сколько-нибудь искусной политике можно извлекать выгоду из обоих соперников. Так случилось и здесь. Фабии были главой сенатской партии; под их влиянием уже в 217 г., втором году войны с Аннибалом, состоялось постановление, последствием которого было уничтожение границ между богами — старожилами и новоседами и решительная эллинизация римского культа. Поводом послужили, как это бывало обыкновенно, так называемые prodigia, т.е. разные, отчасти (якобы) чудесные, отчасти просто замечательные происшествия, которые указывали, по-видимому, на гнев богов; но настоящей причиной была ненависть сената к тогдашнему консулу, ставленнику демократов, который слишком уж откровенно высказывал непочтение к родным богам. Требовалась, на первом плане, искупительная жертва... быть может, чистосердечная: нам уже этого не разобрать. Но, между прочим, и внушительная религиозная демонстрация — чтобы парализовать в глазах народа волюнтерство консула-полководца; а для этой цели убогая домашняя церемония не годилась, нужен был весь блеск иностранной обрядности, которою ведала сакральная коллегия. И вот мы присутствуем при замечательном зрелище: исконные боги, боги Ромула и Нумы, обращаются к пришлой Сивилле, требуя от нее обновления своих культов. Сивилла охотно исполнила требуемое; особенно знаменательным было обновление культа Сатурна, древнеримского демона «возрождения хлеба», которому именно теперь был учрежден весе-

лый декабрьский праздник золотого века, знаменитый Сатурналий. С этих пор ежегодно Рим в эти дни оглашался ликующими криками *io Saturnalia!* И с зимним мраком боролся блеск восковых свечей... тех самых, которые в эти дни и у нас горят на том веселом празднике, который мы празднуем, в конце декабря, в честь Основателя нашей религии.

Это было только начало; когда нечестивый консул своей гибелью на Тразименском озере искупил свое вольнодумство, была предпринята вторая, еще более веская демонстрация. Сам глава партии, великий Фабий Кунктатор, назначенный диктатором на тревожное время после поражения, выступил в сенате с внушительной речью об убитом консуле, провинившемся, по его словам, более своим неуважением к религиозным обрядам, чем своим полководческим легкомыслием и незнанием военного дела. По его настоянию децемвиры *sacrosancti* обратились к Сивилле: результатом было много молебствий и обетов, но между прочим вот что. Было выставлено, для торжественного лектистерния, шесть священных лож: одно ложе — Юпитеру и Юноне, другое — Нептуну и Минерве, третье — Марсу и Венере, четвертое — Аполлону и Диане, пятое — Вулкану и Весте, шестое — Меркурию и Церере. Как видит читатель, здесь впервые, на развалинах римского полидемонизма, устанавливается культ греческих двенадцати богов. «Так, — справедливо говорит Виссова, — возник в Риме новый круг богов, составленный совершенно безотносительно к древности и происхождению культов и расчлененный на основании греческих преданий и обрядов. Этим было упразднено старинное сакрально-правовое различие между богами — старожилками и новоседами; новая семья богов получила под именем «соединенных богов» (*di consentes*) официальное значение, их позолоченные кумиры были публично выставлены на форуме».

Но настоящим торжеством Фабиев было решение Рима в 216 г. отправить посольство в Дельфы. Случилось это под одновременным впечатлением двух страшных несчастий: поражения римского войска под Каннами и растления двух весталок. Ужас тогдашнего положения лучше всего передают простые и внушительные в своей простоте слова Ливия: «Помимо всех этих бедствий, римляне были напуганы еще грозными знамениями, а главным образом тем, что в этом году две весталки, Олимпия и Флорония, были уличены в нарушении обета чистоты; из них одна, согласно обычаю, была умерщвлена закрытием в землю у Коллинских ворот, другая сама с собою покончила. Л.Кантилий, понтификальный писец — теперь таких называют младшими понтификами, — растливший Флоронию, был сечен розгами на комиссии верховным понтификом так,

что он под ударами испустил дух. Так как такое нечестие — что и естественное под гнетом подобных бедствий — было также признано знамением, то децемвиры (*sacrogum*) получили поручение обратиться к (Сивиллиным) книгам, и Кв. Фабий Пиктор был отправлен в Дельфы, чтобы спросить оракула, какими мольбами и службами можно умиловать богов и когда наступит конец злоключениям. Пока же, на основании книг судеб, было совершено несколько чрезвычайных жертвоприношений: так, два галла, мужчина и женщина, и равным образом два грека были живыми опущены под землю на Скотном рынке и заключены в каменную темницу, которая уже раньше была сделана местом человеческих жертвоприношений, идущих вразрез с римским обычаем». Названный здесь Фабий Пиктор — первый римский летописец; свою летопись он написал на греческом языке, начиная с перехода Энея в Италию и кончая, насколько мы можем судить, каннским сражением и своей миссией в Дельфы. Этим вся римская история была заключена в рамки религии Аполлона.

Признание дельфийского храма высшим религиозным авторитетом со стороны Рима было, как мы видели, тщеславной мечтой дельфийской политики в шестом веке; теперь, однако, влияние святой горы Аполлона было довольно скромно, об ее умственной гегемонии не могло быть и речи. Со своей задачей дельфийские жрецы справились недурно — по крайней мере мы знаем, что Рим послал им почетный дар после первой решительной победы, — но последствий их успех не имел. Равным образом и Фабии в дальнейшем ходе войны потеряли свой престиж; с нескрываемой ревностью смотрел главный представитель их рода, великий Кунктатор, на возвышение молодого героя Сципиона, все более и более затмевавшее его славу. Недоброжелательство Фабиев сблизило Сципионов с Клавдиями; под влиянием этих двух могущественных родов состоялось одно из важнейших событий в истории римской религии, озарившее своим блеском конец Аннибаловой войны и направившее римскую религиозную мысль на новые пути. Об этом событии следует сказать несколько подробнее.

Как уже было замечено выше, Клавдии видели в Сивилле троянскую силу; минуя Дельфы, они искали сближения с родной — как думали все — почвой Рима, с Троадой; не дельфийский Парнас, а троянская Ида привлекала их внимание. Там с древних пор чествовалась великая Матерь богов, называвшаяся по-гречески Реей; когда троянские мифы были перенесены в Рим, то и троянская «мать», идейская Рея, нашла себе естественное место на новой родине в качестве матери Ромула и Рема, Реи Сильвии (*Silvia* — латинский перевод греческого *Idaia*, «лесная»). С течением времени

троянский культ Реи подвергся значительным изменениям под влиянием родственного фригийского культа Кибелы, жрецы которой должны были быть кастратами, по примеру мифического любимца богини, пастуха Attys или Attes, впервые принесшего ей такую неслыханную жертву. Так вот к этой-то фригийской Матери богов Клавдии с давних пор успели пристроиться; они даже производили свой род от названного только что Аттиса (в латинской транскрипции Attus или Atta), переселив его в сабинскую страну под именем Атта Клавза, и сумели навязать Риму его статую с пастушьим посохом и бритвой в руках. Правда, Рим эту статую перетолковал по-своему: на основании своего кривого посоха Атт был произведен в авгуры, а бритва подала повод к созданию о нем милой легенды, которой мы здесь пересказывать не будем. Теперь, когда Аннибалова война близилась к концу, Клавдиям представилась возможность в союзе со Сципионами осуществить свою заветную мысль: на основании Сивиллиных книг римский сенат решил перевезти кумир Матери богов из Малой Азии в Рим. Богиня требовала, чтобы ее в Риме встретили лучший мужчина и лучшая женщина: были избраны, как этого и следовало ожидать, по представителю от обоих первенствующих родов, Сципион Назика и Клавдия Квинта. Против Назики никто не протестовал, но насчет нравственности Клавдии ходили неблагоприятные слухи. Расскажем дальнейшее словами уже несколько раз приведенного Овидия, хотя он передает нашу легенду и не в самом раннем ее виде:

К устью Мать приплыла, — где Тибр, расширяя течение,
На необъятный простор резвые волны несет.
Всадники все, и степенный сенат, и плебеи толпою —
К устью этрусской реки все ей навстречу идут.
Шествуют матери, взяв дочерей и невесток с собою,
Шествуют те, что очаг Весты священный хранят.

Мужи идут бечевой, богатырскую грудь напрягая:
Судно чужое с трудом встречную режет струю.
Засуха долго томила страну, все луга пожелтели:
В тине завязши речной, остановился корабль.
Тщетно в тяжелой борьбе из сил выбиваются мужи,
Тщетно их мощный напор гулкая песнь единит —
Судно стоит, точно мертвый утес среди волн океана;
Страхом объятый народ чует угрозу богов.

Клавдия Квинта свой род возводила к старинному Клавзу;
Ту ж благородства печать лик ее юный носил.
Верность супруги напрасно блюла она: лживые речи
Сердце ей жгли, без вины грешной она прослыла.
Ей повредили наряды, причесок затейливый пошиб,
Да шаловливый язык, старцев угрюмых гроза.
Чувствуя чистой себя, она смехом встречала изветы...
Ах, кто нам ближних чернит, верим легко мы тому.

Вот она к Тибру идет, отделившись от сонма замужних,
Черпает трижды рукой чистой текучей воды,
Трижды чело оросив, длань трижды к эфиру возносит...
Смотрит, дивится народ: уж не безумна ль она?
Вдруг, преклонивши колено, в упор она смотрит богине
И с расплетенной косой молвит такие слова:

«Внемли молитве моей, благодатная Мать блаженных,
И под условием одним милость яви мне свою.
Грешной слышу. Покорюсь, если ты меня также отвергнешь;
Божьим судом сражена, смертью позор искуплю.
Если ж чужда я вины, будь ты моей жизни порукой:
Чистая, чистой руки прикосновение уважь!»
Молвит и легкой рукою хватает канат корабельный —
(Чуден рассказ, но театр будет свидетелем мне) —
Двинулось судно, вослед ей плывет и ведущую славит!
Криком восторга народ твердь оглашает небес.

Я привел эту легенду не ради одной только ее поэтической красоты, о которой мой перевод может дать лишь несовершенное представление: пусть читатель ее сравнит хотя бы с вышеприведенной легендой об основании культа Дианы на Авентине (гл. VI) — и он убедится в важности происшедшей с тех пор перемены в религиозных потребностях Рима. Великая Мать богов не дает себя перехитрить, подобно простоватой покровительнице арицийской рощи: она требует себе в первопоклонники *лучших* граждан тогдашнего Рима, и ее первое чудо на ее новой родине — защита оскорбленной невинности. И это чудо не осталось достоянием одних только неудобочитаемых летописей; читатель не оставил без внимания интересного стиха:

Чуден рассказ, но театр будет свидетелем мне...

С подмостков сцены римлянам всех сословий преподносилась легенда о Клавдии Квинте и о чуде Матери богов — этот прототип стольких христианских легенд о таком же заступничестве христианской Богоматери за невинно обвиняемых. Но подобное заступничество возможно только при условии полного человекоподобия божества; понятно, что сердце, вкусившее сладкой иллюзии такого отношения к своему богу, уже не возвращалось к тем таинственным и бесстрастным преломлениям мировой Воли, которые почитала бледная религия предков. Мало того, и другие элементы нового культа глубже бороздили душу, чем все испытанное до сих пор. Нехотя касаемся мы затронутой выше черты в службе великой Матери: она неприглядна в самом принципе и прямо отвратительна в отдельных своих проявлениях. Все же и в ней была сторона, способная поразить постороннего зрителя: эти люди беззаветно пожертвовали своей личностью божеству, которому они поклонялись; это было нечто более внушительное, чем пост Цереры или запрещение фламминике причесываться в траурные дни. Что этот

обычай значил? Спрашивали, справлялись, вспоминали легенду о первосвященнике Аттисе, введшем этот неслыханный обычай самоистязания... странно: так в Риме никто еще своего бога не любил... Как ни была груба внешняя форма, но в ядре чувствовалась новая сила — сила сурового, жестокого *аскеза*. Форму Рим откинул с течением веков, но ядро сохранил — сохранил до нынешних дней.

Но и в другом отношении введение культа великой Матери было началом новой эры в римской религии; я уже заметил выше, что он был не столько греческим, сколько восточным культом. Против своей воли Сивилла внесла зародыш разложения в тот греческий мир, который с ее благословения так пышно расцвел на благодарной римской почве; под личиной греческой богини восточный фетиш был перенесен в Рим, и за ним не замедлили явиться другие греко-восточные и просто восточные божества. Новое наслоение начинает ложиться на римскую почву — неблагоприятный, но плодородный перегной старинных верований и обрядов Востока, в котором суждено было зародиться и вырасти также и цветку христианства.

IX

Все же древнеримская религия не дала себя заглушить без протеста. Правда, война с Аннибалом была для нее тяжелым испытанием, и кончилось оно далеко не блистательно: не у своих исконных, а у чужих богов нашел Рим помощь и заступничество в минуту бедствия. Но торжество греческого Олимпа было слишком явно и полно, чтобы не вызвать реакции; реакция наступила во втором веке и нашла себе опору в личности сурового патриота Катона Старшего.

Поводом к его вмешательству послужило одно из самых интересных явлений в истории религии древнего мира; мы можем его кратко назвать *античным масонством*. Так как этот термин, вероятно, возбудит недоумение читателя, то я должен его объяснить: постараюсь сделать это в немногих словах, не пускаясь в иллюстрирующие подробности и — в силу необходимости — без обстоятельной мотивировки моих положений.

В Греции с давних пор существовали тайные братства, объединяемые «оргиастическим» культом Диониса. Их основателем считался Орфей; от посвященных требовалось соблюдение некоторых стеснительных правил; наградой была им уверенность в бессмертии души. Центром этих братств — если не всех, то многих — сумели стать Дельфы; в этом, по-видимому, заключалась одна из причин

их успеха. Но, оказывая покровительство «оргиям» Диониса, они потребовали известной их реформы, главным образом уделения подобающего места Аполлону. Самым влиятельным инициатором этой реформы был Пифагор; от него пошли так называемые орфико-пифагорические мистерии, главным полем действия которых была южная Италия. Дельфы всегда искали опоры себе в аристократиях тех городов, с которыми имели дело; благодаря их влиянию орфико-пифагорические братства получили резко аристократический характер. Расцвет демократических идей в V веке повел к обострению отношений между ними и народными партиями; антагонизм нередко переходил в открытую кровопролитную войну. В одном из таких столкновений была истреблена правящая ложа италийского масонства, кротонская; но и в других городах оно было поколеблено. Только в Таренте оно продолжало держаться: в течение третьего века тарентинская ложа была главной носительницей орфико-пифагорических традиций. Понятно, что она, при своем аристократическом характере, с особой симпатией относилась к аристократическому Риму; благодаря своим связям с Дельфами и, стало быть, с Сивиллой ей удалось заключить с Римом известного рода сакральный союз, результатом которого было перенесение в Рим так называемых «тарентинских» игр. Это случилось еще в эпоху первой пунической войны; последующие события, о которых было сказано в предыдущей главе, еще лучше подготовили почву. И вот в начале второго века братства получают в Риме самое широкое распространение; число посвящаемых — особенно женщин — росло и росло; Рим был опутан сетью тайных обществ, политический характер которых — таковой был им присущ везде — был крупной опасностью для официальной власти. Мы сказали уже, что они объединялись культом Диониса; римляне знали этого бога под другим его именем — Вакха, и посвященные его культу общества назывались *bacchanalia*.

Мы соединяем со словом «вакханалии» другое представление — то самое, которое с ним стали соединять и непосвященные римляне после страшной грозы, обрушившейся на те тайные общества в 186 году. Судьба тайных обществ — тем более чужеродных — везде одинакова: кто не может проникнуть за таинственную завесу, поднимающуюся только для посвященных, тому за нею чудятся полные соблазна и ужаса картины, среди которых половой разврат занимает первое место. Не забудем, что и христианские общины не избегли общей участи; кто знает, если бы христианство, в конце концов, не победило — не предстало бы оно перед потомками в том самом омерзительном виде, в каком его изображает языческий оратор в апологии Минуция Феликса? Стоит сравнить его описание

с описанием вакханалий у Ливия (39 кн.) — сходство поразительно. Мы не желаем этим сказать, что эти вакханалии были вовсе лишены того порочного характера, который им там приписывается; ночные празднества, соединенные с оглушительной музыкой, одуряющей пляской, с другими обрядами, имеющими целью экстаз и ясно-видение, — такие празднества естественно давали повод к соблазну. Но мы отказываемся верить, чтобы ими систематически преследовались развратные цели, отказываемся верить в человеческие жертвоприношения и весь прочий отвратительный аппарат, который им приписала молва, — по той самой причине, по какой мы и в масонах отказываемся видеть фармазонов народно-клерикальной легенды. Чем были вакханалии в действительности, это видно из официального наименования, которое им было присвоено, — наименования заговора (*conjuratio*); действительно, речь шла о заговоре, в котором принимало участие свыше семи тысяч лиц. А какого характера был этот заговор, это видно из обличительной речи консула Постумия. «С каждым днем, — говорил он собравшемуся народу (Ливий, 39, гл. II), — растет и распространяется зло; оно уже превзошло пределы интересов частных лиц, оно угрожает опасностью существования нашего государства. Если вы не примете мер, квириды, то эта наша законная сходка, созванная консулом при ясном свете дня, найдет себе соперницу в сходке ночной. Теперь они боятся вас, так как они разъединены, а вы собрались вместе; но когда вы разойдетесь по домам и деревням, а они соберутся и будут совещаться о своих выгодах и о вашей гибели, тогда они, сплоченные, станут вам, разъединенным, очень опасны».

Речь консула была сигналом страшных репрессалий; повторились ужасы кротонских дней. Но тогда, в пятом веке, тайные братства сделались жертвой ярости фанатизированной толпы; теперь высшая власть взяла в свои руки дело возмездия. А впрочем, по своим результатам обе расправы стоили одна другой: общее число всех жертв консульского следствия превысило 3000. Такие же гонения, по почину римских властей, начались и в прочей Италии; их последствием было полное почти исчезновение вакханалий.

Боги отцов победили! Недаром только что упомянутая обличительная речь консула, примыкая к формуле старинной молитвы, начиналась словами: «Никогда еще, квириды, это торжественное обращение к богам перед началом магистратской речи не было так же уместно — скажу более, так же необходимо, как теперь; оно должно напомнить вам, что они и есть те боги, которых ваши предки оставили вам предметом вашего почитания, ваших священных действий и молитв, а не те, которые, овладев умами людей с

помощью зловредного *чужеродного* культа, направляют их на всякие бесчинства и преступления». Чужеродные культы были теперь окончательно заклеяны, девиз: *patrios ritus servante* — стал лозунгом римского правительства. Эти *patrii ritus* были, по преданию, установлены Нумой Помпилием, царем-собеседником богов; его считали римляне основателем своей религии, той религии, которая, за незначительными изменениями, была сохранена до тех пор и должна была быть сохраняема и впредь. Мнение это стало руководящим правилом религиозной политики римского сената вплоть до конца республики; даже Цицерон, этот восторженный почитатель Греции и греческой культуры, дает своему идеальному государству (в книгах *De legibus*) сакральную конституцию, почти что совпадающую «с законами Нумы» (II, § 23).

Да, проникнуть в мнимый круг Нумы было отныне затруднительно; но ревнители греческих культов могли сделать попытку обратить самого Нуму в свою веру. Эта попытка была сделана в 181 г., всего пять лет после начала расправы с вакханалиями, и опять энергия партии Катона была причиной ее крушения. Это совпадение, а также самый характер попытки позволяет нам искать ее авторов в той же орфико-пифагорической среде, от которой пошли и подавленные вакханалии. Дело состояло в следующем. Однажды в участке одного римлянина было найдено два гроба; из них один, согласно надписи, должен был содержать останки царя Нумы Помпилия, другой — его сочинения. Когда гробы были вскрыты, первый оказался пустым, что было приписано влиянию времени на брэнное тело царя; но во втором нашли две пачки книг, по семи каждая, «не только цельных, но и очень свежих с виду». Семь книг были написаны на латинском языке и содержали изложение понтификального права; другие семь имели своим предметом изложенную по-гречески «философию Пифагора», легендарного учителя Нумы. Понятно, что находка заинтересовала, кроме непосредственно прикосновенных к ней лиц, также и близкий, и дальний круг их знакомых; книги Нумы распространялись все больше и больше и стали наконец известны претору Квинту Петилию, одному из главных приверженцев Катона. «Тот выпросил себе их у хозяина; прочитав их, он заметил, что их главная тенденция — ниспровержение существующей религии. Тогда он объявил владельцу, что он намерен предать книги огню, но раньше предоставил ему требовать их обратно законным путем, обязуясь не принимать этого за обиду. Владелец обратился к трибунам; трибуны направили его в сенат. В сенате претор заявил свою готовность дать клятву в том, что книги не подлежат чтению и сохранению; сенат постановил, что готовность претора служит до-

статочным доказательством справедливости его слов и что книги как можно скорее должны быть сожжены на комиции, причем владельцу должна быть выдана сумма, какую определит претор с большинством трибунов. Владелец от этой суммы отказался; книги же были сожжены на комиции всенародно». Так рассказывает Ливий (40, гл. 29). Роль «найденных» книг в истории религий достаточно известна: всегда в подобного рода случаях имеется более или менее ловкая подтасовка с целью реформировать существующую религию. Отсюда ясно, что мы в рассказанном случае должны видеть неудачную попытку религиозной реформы — а именно реформу в духе орфико-пифагорических таинств.

Ее неудача сломила силу ревнителей эллинизма; но, с другой стороны, и патриоты-националисты были не в силах упразднить то, что было результатом трехвековой эволюции римской религии. Греческие культы остались в Риме, насколько они были приобщены до окончания второй пунической войны; а с ними остались и те чуждые первоначальной римской религии элементы, которые своим сосуществованием с исконным делали невозможным всякое ясное и разумное представление о сущности того, что признавалось предметом веры. Мы знаем, что такое были первоначальные римские божества — преломления мировой Воли, допускающие бесконечную дифференциацию и интеграцию, шарики ртути, при каждом ударе рассыпающиеся в более мелкие, но и могущие быть собраны в один крупный, в смысле мирового актуального пантеизма. А что такое греческие божества? — Яркие очерченные личности, бронзовые статуи, которых нельзя ни дробить, не калеча их, ни сплавлять с другими, не разрушая их формы. А чем были римские божества конца республиканского периода? И тем и другим; это нелогично, неправдоподобно, почти что невозможно — и тем не менее это так. Это совмещение несовместимого имело ближайшим последствием то, что римляне потеряли склонность вдумываться в содержание своей веры, т.е. в сущность своих божеств, и сосредоточили свое внимание на свое собственное к ним отношение; это-то отношение и стало преимущественным содержанием того, что в Риме литературной эпохи называлось *religio*. Полезно теперь же отметить этот пункт; он стал впоследствии характерным признаком римского христианства в отличие от греческого. Учение Христа, распространяемое в обеих половинах империи, было одинаково, но его развитие пошло по различным путям: у греков оно превратилось в *theologia*, у римлян — в *religio*.

Впрочем, прежде чем говорить об общем характере римской религии после Катоновой реакции, мы должны завести речь об

одной новой силе, которая именно тогда стала проявлять свое влияние на нее, чем дальше, тем больше. Эта сила — греческая философия.

Х

Религия Нумы, как себе ее представляли римляне, по справедливости может считаться одной из самых чистых религий, какие только знает мир, понимая слово «чистый» в смысле свободы от посторонних примесей. Посторонними же религии примесями должны считаться, во-первых, художественное, во-вторых, философское начало.

Художественное начало проникло в римскую религию при первом же сближении Рима с Грецией при посредничестве эллинизированной Этрурии; оно стало распространяться в ней тем сильнее, чем непосредственнее было это сближение, причем роль Этрурии перешла сначала к кампанским Кумам, затем к Таренту и наконец к собственно Греции. Проникло же оно в Рим в обоих своих главных видах: с одной стороны, поэтические сказания греческой мифологии стали принаровлять к римским богам благодаря замене греческого имени латинским; с другой стороны, произведения греческих ваятелей и живописцев, представления греческих богов, благодаря той же подтасовке, были выдаваемы за изображения римских «новоседов» и даже «старожилов». Эти две струи были, однако, неодинаково сильны: вторая значительно глубже проникла в римскую душу, чем первая. Причина этого различия заключалась, по-видимому, в том, что каналы, через которые они протекали, были далеко не одинакового достоинства. Греческая мифология сделалась известна в Риме в первые времена не в ее эпической или трагической обработке — ее мы встречаем не раньше конца III века, — а через комедию, которая очень рано, через Тарент и Кампанию, проложила себе путь в Рим. Что это значит, не трудно угадать; представим себе человека, который своим знакомством с сокровищницей греческой саги обязан «Прекрасной Елене»! Позднее, когда римская трагедия принялась за работу и Рим имел своих Корнелия и Расина — т.е. Пакувия и Акция, — для греческой мифологии на римской почве настали лучшие времена; но первоначальная закваска была слишком сильна, и красивые поэтические рассказы о богах и героях так и остались для римлян игрой фантазии, к которой не следовало относиться серьезно.

Другое дело — ваяние и живопись. Тут действие было чистым, благотворным и глубоким. К тому же оно было постоянным; всякий

раз, когда римлянин обращался к божеству, перед ним являлся за синим туманом жертвенного дыма, в таинственном полумраке храма его величавый кумир с печатью вечного спокойствия и блаженства на прекрасном недвижимом лице. С такими представлениями душа быстро и прочно роднится; никакая реакция не была в состоянии отучить римлян от потребности видеть своих богов в человеческом образе. Совершенно напротив. Второй век был для Рима эпохой постоянных войн; сокровища побежденных, среди которых первое место занимали статуи богов, свозились в Рим, ставились на форуме и в святынях римских богов — именно теперь антропоморфизм стал неизгладимой особенностью римского религиозного мышления. Оно осталось таковым и по принятии христианства. Можно сказать больше: в этом отношении Рим даже превзошел свою всегдашнюю учительницу и вдохновительницу Грецию; иконоборческое движение, грозившее уничтожить религиозное искусство на Востоке, было невозможно на Западе. Впрочем, не следует увлекаться: если иконоборство не нашло себе почвы в Риме, то не потому, что в нем художественные потребности были сильнее, а потому, что в нем главная двигательная сила иконоборства была значительно слабее — именно философия.

Пока Рим готовил и осуществлял свою главную задачу, покорение мира силою оружия, Греция стремилась к той же цели путем напряженной работы мысли. Ее пытливый взор старался проникнуть через «пылающие стены вселенной» в вечную обитель богов; «самые высокие и самые дерзкие мысли о божестве, — говорит Роде, — были передуманы в Греции». Единого, согласного решения великой задачи не было и быть не могло; всякая школа имела свои «догматы» — здесь это слово встречается впервые в довольно безобидном значении, — не всегда даже последовательные, так как здесь более чем где-либо разум испытывает постоянное, настойчивое давление чувства. Но, оставляя в стороне безвредную философскую археологию, можно сказать, что три направления имели влияние на Рим — эпикурейское, стоическое, академическое. Из них академическое стало достоянием немногих избранных умов, эпикурейское не столько влияло на веру, сколько давало пищу безверию; философией верующей интеллигенции был стоицизм. Правда, религиозная система стоицизма была не лишена противоречий, вызванных его компромиссами с народной религией; так, он предписывал поклоняться родным богам, сам не зная хорошенько почему, но его сущность заключалась в идее одухотворенности природы и, следовательно, в идее божества как души мира, но души сознательной, устрояющей к лучшему земные дела и особенно пекущейся о людях. Будучи одухотворен в целом, мир одухотворен

также и во всех своих частях; представление о едином божестве — душе мира — не исключает представления о низших, так сказать, частичных божествах, а, напротив, предполагает его.

Сравним теперь это стоическое учение с исконной идеей римской религии, охарактеризованной в первых главах; сколько тут сходства! Как легко, казалось, было этим двум умственным величинам понять друг друга и слиться воедино! Стоицизм довершал то, что в римской религии было лишь подготовлено ее стремлением к интеграции: признавая Цереру, Вулкана, Сильвана, Фонта, он в то же время интегрировал их в высшей единице — душе мира. И кто знает — если бы не трехвековое действие художественной струи, быть может, Рим, не жертвуя внешней стороной своей обрядности, принял бы стоицизм как внутреннее толкование своей религии, доступное всякому и ни для кого не обязательное. Но греческий антропоморфизм стоял непреодолимой преградой между религией и философией. Церера не могла раствориться в душе мира, так как она успела окоченеть в том греческом изваянии, которое стояло в храме *Cereris Liberi Liberae*, и все себе ее именно так представляли. Для борьбы с этим представлением требовалась сила более внушительная, чем мягкий голос греческой философии; а пока результатом философского движения было только увеличение всеобщей путаницы. Римская интеллигенция в лице лучших своих членов допускала тройкую религию. Первой была религия гражданская, обнимавшая совокупность признанных и покровительствуемых государством культов; эта религия была обязательна для каждого гражданина, поскольку он был гражданин. Вторая была религия поэтическая, обнимавшая совокупность греческих мифов о богах и героях; эта религия ни для кого обязательна не была, зато всякому предоставлялось не только любоваться ее красотой на сцене или на барельефах и фресках роскошных римских дворцов, но и подвергать ее аллегорическому толкованию и сближать таким образом с третьей. Этой третьей была религия философская; она была достоянием немногих и частным делом каждого из них... мы скажем бы: делом его совести. — Прежде чем поговорить о недостатках этого воззрения, оттеним надлежащим образом его хорошую сторону; она обыкновенно забывается, а между тем именно нам надлежало бы о ней помнить.

Эта хорошая сторона заключается в глубоком религиозном мире, который вкушала эта эпоха и которому вскоре суждено было оставить землю навсегда. Как видно из данной характеристики, римское государство было объединено религией, как и все государства древности, но это единство было поставлено вне всякой зависимости от религиозного исповедания каждого гражданина (таковое было

его личным делом) и имело своим символом внешние обряды, вполне безобидные, которым можно было придавать какой угодно смысл, а по желанию — и не придавать никакого. В этом положении дел не было ничего стеснительного даже для самой чуткой совести; было бы очень странно соваться со своей совестью туда, где никто и ничто ее участия не требовал. И действительно, мы ничего не слышим о религиозных конфликтах в эту эпоху, хотя во всем остальном умственная жизнь по своей оживленности не оставляла желать ничего лучшего; римская гражданская религия многих не удовлетворяла, но зато никого не стесняла.

Многих не удовлетворяла... Да, и это, конечно, не говорит в ее пользу. Она предписывала гражданину исполнение внешних обрядов и взамен обещала ему — *расет deorum*... приблизительно так же, как римские союзники исполнением своих обязательств по отношению к Риму обеспечивали себе — *расет Romanam*. Прекрасно; но в чем же сказывалась эта *рах deorum*? Подумаем немного, что значит в славословии ангелов: *in terra рах hominibus bonae voluntatis*? Что значит привет Христовых учеников: *рах huic domui*? По-видимому — очень и очень многое, смотря по индивидуальности верующего. Для возвышенных натур *рах deorum* будет заключаться в чувстве мистического единства с божеством, том чувстве, христианским выражением которого был бы знакомый нам смиренно-гордый девиз: царствие Божие во мне. Удовлетворяли ли римские обряды этому требованию? До некоторой степени — да; но гораздо лучше им удовлетворяли греческие и иные мистерии, которые и манили к себе поэтому жаждущие божьего мира сердца. — Для менее идеальных, но все же и не погрязших в полном материализме натур, *рах deorum* сводилась к обеспечению себе лучшей участи в загробной жизни. И вот тут-то сказывалась несостоятельность римской религии: о загробной жизни она ничего не говорила. Обряды родительской недели знали только упырей, которых надлежало кормить; участь всех в этом призрачном существовании была одинаково безотраднa. Кто этим не довольствовался, тот должен был искать утешения либо в философской религии, либо в греческих мистериях, особенно в орфических, этих главных рассадниках идеи бессмертия души. — Наконец, низменные натуры понимали *расет deorum* в самом материальном смысле внешнего благополучия, ниспосылаемого богами их почитателям взамен точного исполнения предписанных церемоний; эта вера была самой распространенной и неопровержимой, так как самое веское возражение против нее — несчастье благочестивых — всегда легко могло быть устранено предположением какого-нибудь упущения со стороны потерпевшего, им самим не замеченного или позабытого.

Ратуя против чужеземных обрядов мистерий, римская реакция, сама того не сознавая, работала в пользу этого третьего, самого низменного толкования: естественным результатом ее политики было усиление религиозного материализма в последнем веке римской республики. Сосредоточение царства богов на земле повело к тому, что к самой религии стала прилагаться мерка пригодности внутри пределов земной жизни человека; это неутешительное явление имело две стороны, из которых одна давала себя знать в отношениях к богам народа, другая — правящих классов.

Там дело обстояло очень просто: так как от богов требовалось почти одно земное благополучие, то и предметом почитания были преимущественно те, которые считались его дарователями. Их было много для многих, смотря по роду деятельности каждого, но один для всех; это — тот, или, вернее, та, в чьих руках непредусмотримые и непредотвратимые случайности, способствующие или мешающие действию других богов, — Фортуна. Фортуна была в Риме хотя и «новоседкой», но все же довольно древней богиней; ее превращение из первоначальной покровительницы плодородия нив и женской плодovitости в богиню счастья принадлежит, однако, сравнительно позднему времени. Теперь то старинное значение было забыто, а в новом она получила такое распространение, что грозило растворить в себе всех прочих богов. Почитали Фортуну разных моментов жизни, Фортуну частных лиц, Фортуну родов, Фортуну коллегий, Фортуну ремесел и других видов деятельности, Фортуну городов, Фортуну римского народа; стремления римской религии к интеграции, постоянно тормозимые в других их образах, здесь, казалось, могли себе наконец найти удовлетворение. Следовало найти Фортуну еще более общую, чем последняя из названных, Фортуну человечества, или, еще лучше, Фортуну мира — и искомое всеобъемлющее божество было бы найдено, такое, какого требовал римский дух, единое во многом и многое во едином... Следует ли печалиться о том, что этого не случилось? Нет. Верное своему происхождению, всеобъемлющее божество сохранило бы низменный материалистический дух отдельных своих проявлений; спасти страждущий мир религия Фортуны не могла.

Иная сторона этого низведения царства богов на землю усматривается в религиозности правящих классов; какая — это видно будет из следующего, высоко интересного по содержанию и по откровенности отрывка, заимствованного нами из книг Цицерона «О законах» (I, § 30). Не забудем, что в этом сочинении Цицерон пытается дать Риму идеальную религиозную конституцию, одухотворяя «законы Нумы» стоической философией; утвердив на все времена римские институты понтификов, авгуров и др., он отзы-

вается о них так: «То, о чем я говорю, относится не к одной только религии, но и ко всей государственной жизни: смысл сказанного ведь тот, что государство никогда не может обойтись без авторитетного и просвещенного руководства знати». Развив это на отдельных жречествах, он продолжает: «Но самое высокое и выдающееся положение по предоставленным им правам, неразрывно связанным с их личным авторитетом, занимают в государстве авгуры. В самом деле, — чтоб остановиться на правах — можно ли представить себе большее могущество, чем то, в силу которого мы распускаем народные собрания, созванные облеченными высшей властью лицами, и объявляем их постановления недействительными? В силу которого начатое дело не может быть продолжаемо, если один только авгур скажет: «В другой день!»? В силу которого мы постановляем, чтобы консулы сложили с себя магистратуру? В силу которого мы даем представителям власти право вносить свои предложения в народные собрания — или не даем его, упраздняем законы, проведенные неправильно, подчиняем своему авторитету все, что только творится магистратами и в военной, и в гражданской сфере их власти?» — Как видно отсюда, вершители римской религии еще тогда, когда писал Цицерон, присвоили себе, кроме духовного, еще и светский меч; это стремление осталось характерной ее особенностью на все времена. Было ли это хорошо или дурно? Не знаем; знаем только, что это было последовательно.

XI

Концу Римской республики предшествовало то тревожное состояние, которое мы вкратце охарактеризовали выше, в конце VII главы, — ожидание не то гибели, не то возрождения города Рима, этой второй Трои, этого наследника ее славы и ее несчастий. В эти годы бедствий римская религия опять, как и в эпоху второй пунической войны, оказалась неспособной утешить горюющих и поднять малодушных; а так как теперь, в отличие от только что названной эпохи, ревнивые последователи Катона старательно оберегали ее от всякого постороннего воздействия, то она пришла в упадок. Жречества, поскольку они не были политического характера, оставались вакантными, за неимением верующих лиц, согласных подвергаться сопряженным с ними тяготам и стеснениям; храмы, за неимением денег для их ремонта, обрушивались; даже боги забывались до такой степени, что ученый Варрон в своих «Сакральных древностях» должен был разделить римский пантеон на «богов неизвестных» (*di incerti*), разумея под последними тех, о которых

он ничего определенного узнать не мог. Последнее творение римской религиозной мысли, Фортуна, отнимало воздух и влагу у остальных, не исключая и почтенных «старожилов», и они глохли, не находя поклонников олицетворяемым идеям.

Когда минуло ровно десять «веков» — согласно римскому счислению в «веке» (saeculum) было сто десять годов — со времени разрушения древней Трои, Риму угрожал Сулла; с этого самого года, по странной прихоти судьбы, удары сыпались один за другим, со строгим соблюдением десятилетних промежутков. В 83 г. сгорел капитолийский храм, символ и залог римской державы; в 73 г. Веста была оскорблена знаменiem таким же, как и то, против которого в Аннибалову войну искали помощи в Дельфах; в 63 г. заговор Катилины грозил гибелью государству — речи Цицерона, его страх и торжество только и понятны на мрачном фоне этих чаяний близкого конца державного города; в 53 г. римские легионы погибли в сирийских пустынях под стрелами страшных отныне парфян; в 43 г. сама республика рушилась, и на ее развалинах восстал предтеча империи в лице триумvirата. Именно тогда были уверены в неминуемой гибели; но она не наступила — следующий срок ничего страшного с собой не принес, и вскоре затем самый умный и дальновидный из триумvиров, позднейший император Август, разбил последнего своего врага и вновь обеспечил своему государству мир людей и богов на долгое время.

Итак, не было гибели, было возрождение: какова же была религия возрожденного Рима?

Она была во всех трех определившихся до сих пор направлениях — национальном, греческом и восточном — прогрессом в сравнении с республиканской; но так как эти три направления были несогласуемы между собой, то и теперь ничего единого не получилось, и запутанность религиозной проблемы только увеличилась. Винить в происшедшем основателя нового режима нельзя; путем своих религиозных реформ он непосредственно двинул римскую религию в одном только направлении, в другом — лишь допустил ее движение, движение же в третьем оказался не в силах сопротивляться.

Двинул он ее вперед в том направлении, которое мы вкратце называем греческим. Оно было в загоне со времени религиозной реакции Катона Старшего; а так как партия религиозной реакции была в то же время и республиканской партией, то было ясно, что императору в ее рядах места быть не могло. Его роль в религиозном вопросе была совершенно аналогична той, которую ему пришлось исполнить по отношению к литературному спору: там он уже по политическим расчетам должен был поддерживать новоклассиче-

ских поэтов, с Вергилием во главе, против архаистов — поклонников республиканской поэзии; то же самое и здесь. К тому же дом Юлиев своим возвышением в значительной степени был обязан Сивилле и легенде о его происхождении от троянца Энея; понятно, что троянский бог стал главным богом-покровителем новой династии. Август выстроил Аполлону роскошный храм на Палатинском холме, до того роскошный, что Палатинский Аполлон стал счастливым соперником Капитолийского Юпитера; мало того, он велел перенести в этот новый храм Сивиллины книги, хранившиеся до тех пор в Капитолии, и этим как бы уничтожил символическую зависимость греческого пантеона от главного национально-римского божества. К тому же Август состоял членом сакральной коллегии, этой высшей инстанции по инородным культам, значительно раньше, чем принял сан верховного понтифика, и этим самым должен был более сблизиться с греческим, чем с национальным, направлением римской религии. — Впрочем, нельзя не заметить, что это положение дел не пережило первой династии императоров, т.е. Юлиев и Клавдиев: с воцарением Флавиев Палатинский Аполлон теряет свое обаяние, капитолийской троице возвращается ее прежнее главенство в официальном богочитании. Оно и понятно: те императоры не были связаны узами родства с троянскими царями, для них Эней и Сивилла ничего не сделали. А с ослаблением греческого направления усиливается значение обоих других — национального и восточного.

Конечно, и Августом много было сделано в духе национальной религии: он восстановил развалившиеся храмы национальных богов; он заботился о том, чтобы стеснительные жречества, завещанные предками, опять имели достойных представителей. Но в этом не было еще прогресса; прогресс заключался не в том, что Август сознательно вводил, а в том, что он только допустил. Мы видели выше (гл. VI), как старинная римская религия, после того как ее главные божества подверглись процессу эллинизации, нашла себе возмещение в обоготворении их качеств, по отношению к которым она могла свободно применять свои две творческие силы, дифференциацию и интеграцию; будет уместно привести вторично слова, которыми мы тогда закончили характеристику этого явления: «Было безразлично, сольются ли обоготворенные добродетели в одну высшую единицу — идею добра — или же сгруппируются вокруг всеобъемлющего божества, которое будет сделано носителем их всех». Первый путь не привел к требуемой цели: вместо идеи добра религия Римской республики создала идею Фортуны, которая могла затмить обоготворенные добродетели, но не соединить их в себе. Религия Римской империи избрала второй путь; найти его помогла

исконная особенность римской религии, не забытая за все время ее существования.

Читатель помнит, что такое, согласно воззрениям первоначальной эпохи, представляет собою гений. Это — живущая в каждом из нас и проявляющаяся в нашей индивидуальной воле частица божества, тот бог, которого имеем в виду иногда и мы, когда говорим: «Счастлив твой бог!» Будучи богом, этот гений требовал себе поклонения; да, но от кого? От того, на кого распространялась воля данного лица, — от людей ему подневольных: так, в римских домах гений хозяина был предметом поклонения для домочадцев, особенно для рабов. В силу стремления римлян к интеграции и всякая коллективная воля представлялась воплощенной в особом коллективном гении: были гении родов, коллегий, наконец, высшая единица — гений римского народа. По этому пути прогресс был возможен: гений римского народа — впредь до создания гения человечества — мог стать тем всеобъемлющим божеством, вокруг которого могли группироваться обоготворенные добродетели оставленных и позабытых старинных богов. Конкуренция Фортуны испортила все; став, как мы видели выше, непосредственным объектом интеграции, она лишила ее того этического характера, который был намечен вначале; в носительницы добродетелей Фортуна не годилась. Нет, — но можно было иным путем достигнуть той же цели. Если индивидуальный гений, будучи богом, мог требовать себе поклонения от тех, на кого распространялась воля данного индивидуума, то было несомненно, что гений императора должен был быть предметом почитания для всех подданных. Это не было обоготворением человека на восточный манер: поклонялись ведь не императору, а его гению, совершенно согласно с воззрениями республиканской эпохи; Рим настолько был проникнут духом юриспруденции с ее тонкими определениями и дистанциями, что это различие, при всей своей subtilité, было ему вполне понятно. Итак, гений царствующего императора занял место гения римского народа, подобно тому как его державная воля заменила собой коллективную волю собиравшихся на форуме или на Марсове поле квиритов. Смысл происшедшей перемены хорошо уловили авторы реформы римского городского управления в 7 г. до Р.Х.: по их распоряжению в часовнях так называемых *lares compitales* (т.е. участковых гениев) между обоими ларами было поставлено изображение гения императора. «Этим, — справедливо замечает Виссова, — было дано понять Риму, а вслед затем и другим городам Италии и империи, что официальная религия граждан должна отныне иметь своим центром почитание гения Августа точно так

же, как домашний культ имел своим центром почитание гения домохозяина».

Да, и это было прекрасно понято; культ гения Августа — «Августом» же был каждый царствующий император — оказался прекрасным центром для раздробленных элементов римской религии. Наиболее простым и естественным образом состоялась централизация обоготворенных добродетелей: так как верноподданический долг повелевал считать императора носителем всех добродетелей, то стали появляться алтари и храмы, посвященные *Virtuti Augustae*, *Pietati Augustae*, *Clementiae Augustae* и т.д. Коллективное божество последних времен республики — Фортуна — было этим совершенно затемнено: не будучи в состоянии бороться с новой силой, она предпочла сама к ней присоединиться и стала предметом поклонения под именем *Fortuna Augusta*. Крепче держались эллинизованные боги; но и они вполне устоять не могли. Эпитет *Augustas* или *Augusta* так удобно уживался с именем любого бога или богини! Отчего не посвящать часовен и жертвенников *Mercurio Augusto*, *Iunoni Augustae* и другим? Конечно, если бы спросить поклонников этих новых божеств, что собственно они разумели под этими странными сочетаниями, то они бы затруднились дать определенный ответ. Кто такой *Mercurius Augustus*? Есть ли это гений императора, поскольку его качества сближают его с Меркурием? Или это Меркурий, поскольку он покровительствует императору? Или, согласно одной оде Горация (I, 2), это Меркурий, воплотившийся в земном образе императора? — Ни то, ни другое, ни третье: ошибочно поступает тот, кто в объекты религии вносит определенные представления, вместо неопределенных по своей природе чувств. Нет: римляне просто хотели совместить традиционное чувство привязанности к поблекшим богам отцов со все возрастающим и крепнущим чувством благоговения к новому центральному боже-ству, гению императора; выразителем этого двойственного чувства и было двойственное имя Меркурия-Августа и подобных ему. Здесь важна именно сама потребность совмещения: после того как качества богов, обособленные и олицетворенные, были перенесены на императора, богам оставалось только последовать их примеру. Так-то римская религия в своем национальном направлении вела к признанию единого коллективного божества, совмещающего в себе всех богов, которым поклонялись до тех пор; таким божеством собирался стать гений императора...

Известно, что этого не случилось, мы знаем также и то, что помешало осуществлению такой чудовищной идеи. Все же полезно будет отметить то представление, которое было ядром новой религии и поэтому пережило ее, вошедши в состав ее победоносной

религии-наследницы. Это — представление о богочеловеке. «Теантропизм» свойствен религиям индоевропейских племен, в отличие от теократических религий семитов, — это показал известный знаток религиозной истории, скончавшийся не так давно Тиле; но в противоположность к яркому теантропизму греков с их основным догматом:

Так-то единого корня и боги и смертные люди —

гений императора был коллективным, всеобъемлющим божеством, и при всем том божеством теантропическим. Широкое распространение его культа приучило все слои населения Римской империи представлять себе своего высшего бога как богочеловека: это представление и было удержано Римом на все времена, причем он удовлетворялся самим фактом богочеловечества, предоставляя своей старшей и ученой сестре — Греции — размышлять и спорить об его философско-богословской концепции.

Култ гения императора был, однако, не единственным плодом национального направления римской религии в императорскую эпоху: вторым, хотя и менее важным, был култ так называемых *divorum*, т.е. обоготворенных умерших императоров. В сущности, это обоготворение мертвых не было исконно римской чертой: подобно Израилю, и Рим представлял себе обитель душ после смерти как равный для всех, бесформенный и неутешительный шеол. Его вдохновительницей явилась и тут смелая, восторженная Греция в лице своей мифологии и своей философии. Греческая мифология навязала Риму чуждое ему первоначально представление об обоготворении Ромула под именем Квирина — представление довольно дикое, если вспомнить, что Ромул и Квинин были первоначально гениями двух отдельных общин, латинской и сабинской, или (что одно и то же) палатинской и квиринальской; греческая же философия поставила учение о бессмертии душ и блаженстве добрых на прочную научную почву. Особенно ревностным распространителем этого учения был Цицерон; мы можем себе представить, с каким интересом многотысячная толпа его слушателей внимала его словам, когда он развивал ей мысли вроде следующих: «Или вы думаете, что, разбивая несметные полчища врагов, освобождая государство от их нашествия, Марий допускал мысль, что все его существо погибнет вместе с его телом? Нет, квирины; мы все, славно и доблестно подвигающиеся на опасном государственном поприще, радостно предвкушаем в своей надежде загробную жизнь» (*Pro C. Rabirio*, р. г., § 29). Ее же он иллюстрировал в своем знаменитом «Сне Сципиона», которым вдохновлялся Данте, описывая блаженства добрых в заоблачных сферах рая; ее, наконец, он коротко и внушительно выразил в следующем афоризме:

ме своих уже несколько раз упомянутых книг «О законах»: *Omnium animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos* (II, § 27). Как видно отсюда, да и из многих других мест, из числа всех умерших, души коих одинаково бессмертны, выделяется ограниченное число «добрых», которым приписывается божественность. Кто же производит этот выбор? Быть может — боги; быть может, сама природа вещей (т.е. души добрых *ipso jure*, так сказать, вступают в число богов); можно привести соображения в пользу обеих возможностей. Но это касается самих богов и кандидатов в таковые; помимо их, однако, и смертным важно было знать, кто именно из добрых после своей смерти стал богом, чтобы воздавать ему соответственные почести; где же источник этого знания? Да там же, где источник всякого знания о богах: в нашем чувстве. Ваше сердце вам говорит, что ваш умерший родственник или друг стал богом — ну и почитайте его как такового: никто вам не помешает. Так, Цицерон воздавал божеские почести своей нежно любимой дочери Туллии после ее безвременной смерти: государство в это не вмешивалось. Но как быть, если умирал великий в государстве муж, заслуги которого касались не одной только его семьи, а всего Рима? По отношению к нему государство находилось в таком же положении, как и по отношению к иностранным богам; его признание или непризнание государственным божеством зависело от курии. На этом воззрении был основан обычай «консекрации» умерших императоров: новый правитель, бывший в то же время и верховным понтификом, предлагал сенату признать своего предшественника «божественным» (*divus*), сенат постановлял соответственное решение, и новопризнанный бог получал культ и жрецов. Это не значило, разумеется, что сенат производил умершего императора в боги — богом он был независимо от него, ему определялось только почитание. Но нетрудно понять, что во мнении народа и то и другое совпадало: результатом консекрации должно было явиться воззрение, что от решения курии зависит введение консекрируемого в число богов или оставление его в числе прочих бессмертных душ. Это воззрение тоже пережило культ умерших императоров и языческую веру вообще.

Но с почитанием *divorum* было связано еще одно представление, сильно действующее на чувство и способное породить в фантазии верующих много пленительных картин. Я разумею те случаи, когда новый император, благодаря консекрации своего предшественника, получал возможность называть себя *divi filius*, «сыном бога» — все равно, по крови или по усыновлению. В этих случаях — а они не были редкостью — бог-отец предполагался следящим с заоблачных высот за земной жизнью своего сына и готовящим ему, по его

уходе из числа смертных, место рядом с собой в небесах. Бог-отец наслаждается вечным блаженством далеко в голубом эфире; его сын, в ожидании такой же участи, продолжает его дело на подвластной ему земле. Это представление о небесном боге-отце и его ждущем обоготворения сыне, правителе земли, воскресило другое, родственное представление, принадлежавшее к самым древним элементам греческой мифологии: так точно некогда Геракл, сын Зевса, умиротворял землю, между тем как его божественный отец Зевс хранил его с небесных высот, готовя ему после его смерти место рядом с собой за трапезой богов*. Сравнение царствующего императора с Гераклом, как сыном бога, стало поэтому довольно популярным в Риме; особенно злоупотреблял им, как известно, сын «божественного Марка (Аврелия)» — император Коммод... Стоит ли напоминать о том, что и это представление — представление о боге-отце и его божественном, подвизающемся на земле сыне — пережило падение римской языческой религии и, очищенное от своих мирских примесей, перешло в новую веру, возродившую Рим?

А теперь, прежде чем покончить с развитием римской религии в национальном направлении, нам осталось упомянуть еще об одной ее особенности, важной для дальнейших времен. Мы видели, что уже к концу республики обнаруживается стремление подчинить светскую власть духовной, магистратуру — жречеству. В эпоху империи это стремление как бы прекращается; но происходит это оттого, что высшая светская и высшая духовная власть совмещаются в одном и том же лице, которое было в то же время и императором, и верховным понтификом. Перед нами повторение того, что было уже раз действительностью в царский период: тогда царь был в то же время и высшим жрецом своего народа, посредником между ним и богами. С изгнанием царей духовная власть отделилась от светской, но в то же время, как только что было сказано, — в лице понтификата и авгурата — сохранила стремление вновь соединиться с нею, подчиняя ее себе своим духовным оружием, тем благословением богов, хранительницей которого она была и распоряжаться которым могла по своему произволу. Теперь, повторяю, происходит вторичное слияние обеих властей, слияние, при котором духовная власть вполне сживается с мыслью, что светская должна находиться в ее распоряжении; когда поэтому после принятия христианства духовная власть снова отделилась от светской и сосредоточилась в особе римского епископа, между тем как императоры принуждены были пожертвовать наследственным титулом верховных понтификов, повторяется то же явление, что и

* См. ниже статью «Елена Прекрасная», начало.

при республике. Необходимый по римским понятиям перевес духовной власти над светской находит себе выражение отчасти в образовании особого, непосредственно подвластного римскому епископу государства, отчасти же и главным образом в том подчинении, в котором у него находится — или, по крайней мере, должны находиться — представители светской власти в объединенном единством религии мире. Мы не ставим здесь вопроса, насколько такое воззрение было справедливо или несправедливо, хорошо или дурно; кто внимательно проследил развитие римской религии в истории Римского государства, тот должен будет согласиться с тем, что оно было необходимо.

До сих пор мы имели в виду, согласно сказанному много раз, национальное направление в развитии римской религии; мы видели, к каким замечательным новообразованиям повело исконно римское стремление к интеграции на почве императорского Рима, и в то же время отметили те пункты, в которых она пошла навстречу требованиям будущей религии мира. Остается сделать то же самое для третьего направления, восточного, этого главного врага римских националистов, с которым они вели такую продолжительную и упорную, но при всем том безуспешную борьбу.

Причина этой безуспешности заключается в том, что восточные божества, нашедшие себе дорогу в Рим, как нельзя лучше удовлетворяли стремление римской религии к интеграции и в то же время вносили в нее много такого, чего она от себя дать не могла. Вспомним Великую Матерь богов, первое восточное божество, которое под личиной греческой богини проскользнуло в Рим: уже самое имя «Матерь богов» выставляет ее коллективным божеством, а ее культ, отчасти восторженный, отчасти отвратительный, но всегда живо действующий на воображение, привлекал к себе толпу в гораздо большей мере, чем юридически щепетильный ритуал богов Нумы и даже ласковая красота греческих новоседов и новоседок. Человек был тогда уже не тот, что при Фабриции и Сципионах: он обращался к богам не за одним только земным благополучием и даже не за одним только обеспечением лучшей участи после смерти. Этическое движение оставило свои следы в народной душе: чувство нравственной зависимости от божества, нравственного отношения к нему брало верх, а его последствием было сознание своей греховности, от которого искали спасения в символических обрядах, в таинственных очищениях, в аскезе, доходившей иногда до самоистязания и самоувлечения. Вот этой-то потребности шли навстречу восточные культы; положим, страждущие души могли себе находить успокоение и в греческих мистериях, но восточный символизм был много резче и грубее грече-

ского и поэтому более привлекал римскую толпу, не говоря уже о том, что греческие боги, вследствие своей яркой индивидуализации, шли вразрез, чем далее, тем более, с много раз подчеркнутой интеграционной силой римской религии.

Великая Матерь богов была не единственным даром Востока римской религии: второй гостьей была египетская Изида, эллинизованная благодаря двухвековой греческой культуре Птолемеев в Александрии. Тщетно с нею боролись римские власти в последнее столетие республики: притеснения и гонения, как это обыкновенно бывает в истории религий, только увеличили ее обаяние. Новый прилив восточных божеств был последствием похода Помпея на Восток; римский солдат любил молиться богам тех земель, в которых он находился. К тому же восточные люди, вступив в сношения с римлянами, зачастую переселялись в Рим и переносили с собой своих богов; а раза очутившись на римской почве, эти последние деятельно вербовали себе поклонников. Так мы встречаем в Риме каппадокийскую богиню Ма, известную там под именем Беллоны; сирийскую Атаргатиду, променявшую свое неудобопроизносимое имя на простое название «Сирийской богини»; персидского бога Солнца, Непобедимого Митру (*Deus Sol Invictus Mithras*); и, оставляя в стороне более мелких, иудейского Иегову. Особенно интересен для нас, конечно, этот последний: интересен он был также для римлян — они с любопытством и страхом присматривались, поскольку им это дозволялось, к странной службе ревнивому богу Израиля и невольно подчинялись влиянию беспримерной стойкости и непримиримости его поклонников. Интерес этот вдвойне понятен для нас при общности воззрений между той и другой религией; но, несмотря на эту общность, обращение Рима в еврейскую веру было невозможно. Конечно, принцип единобожия нашел себе на берегах Иордана самое чистое и совершенное выражение; но это единобожие было не то, к которому, в силу своего интеграционного характера, стремилась римская религия. Римский бог должен был быть — повторяю развитую выше формулу — един во многих и мног во едином; еврейский Иегова был един и только. Там многобожие предполагалось как основание единобожия; здесь оно исключалось, как его отрицание. Там, наконец, стечение всех национальных богов в радушный Рим считалось и последствием, и залогом всемирной державы, в силу того же мировоззрения, которое подсказало римлянам оригинальный обряд эвокации; здесь поклонение какому бы то ни было другому богу было знаком отступничества от родной религии. Еврейский прозелитизм был в Риме лишь кратковременным явлением; важность еврейских и еврействующих общин состоит в том, что они

стали позднее очагами гораздо более близкой римлянам теантропической религии — христианской.

Повторяю: еврейский Иегова не мог быть искомым центральным божеством, которое бы соединило в себе разрозненные элементы римского полидемонизма; гораздо более пригодны для этой цели были другие восточные божества, нашедшие себе приют в Риме. О Великой Матери богов уже была речь: в качестве таковой она была матерью и Юпитера, и Юноны, и Минервы, и некоторым образом совмещала их всех; к тому же она легко могла быть отождествлена со своими соседками, Беллоной и Сирийской богиней. Столь же пригодной была и «многоименная» Изиды; это видно лучше всего из тех слов, которые ей влагает в уста ее восторженный поклонник Апулей (Превращ., XI, 5): «Я — мать природы, владычица всех стихий, исконное начало веков, высшая из божеств, царица теней, первая среди небожителей, единый образ богов и богинь, повелевающая светозарным высотам небес, жизнеродным дуновениям морей, безотрадной тишине преисподней; мое божество, единое под многими образами, в разнородных обрядах под многоречивыми именами почитает весь мир. Первородные фригийцы нарекают меня пессинунтской богиней-Матерью, землеродные аттики — кекропийской Минервой, окруженные волнами киприяне — паййской Венерой, стрелоносные критяне — Дианой, трезычные сицилийцы — стигийской Прозерпиной, элевсинцы — древней богиней Церерой; те — Юноной, эти — Беллоной, иные — Гекатой, еще другие — Немезидой; но те, которые озаряются первыми лучами восходящего солнца, эфиопы, арийцы и просветленные старинным учением египтяне, почитая меня моими собственными обрядами, называют меня настоящим моим именем — царицей Изидой». Наконец, самый энергичный и опасный соперник христианства, бог-Солнце Непобедимый Митра, обладал не меньшей собирательной силой, чем Изиды, как это доказывают многочисленные посвященные ему рельефы с изображениями греческих и римских богов; но он еще превосходит ее разнообразием своих таинственных церемоний и глубиной своего символизма, которую древние христианские апологеты могли объяснить только внушением дьявола. Непризнанная официальной, религия Митры тем не менее распространялась по Римской империи, покрывая ее целой сетью посвященных персидскому богу пещер.

Так обстояли дела к началу четвертого века; немного спустя Непобедимый Митра склонил побежденную главу перед религией Христа.

ХII

Принятие Римом христианства — предельный пункт нашего изложения; дойдя до него, мы считаем необходимым оговориться об отношении всего предыдущего к тому немногому, что нам осталось добавить. Читатель, конечно, заметил, что мы намеренно подчеркивали в развитии языческой римской религии те ее стороны, которые ее сближают с христианской; это не значило, однако, что мы в указанных пунктах допускаем зависимость христианской религии от языческой. Было бы нелепо утверждать, что христианский догмат о триедином Боге имеет своим источником культ капитолийской троицы или что почитание богочеловека в лице императора или его гения имело влияние на христианскую христологию. Мы, равным образом, не желаем утверждать, что язычество не проявляло никакого воздействия на нарождающуюся религию; вообще, мы не предрешаем результатов религиозно-исторического анализа ни в том, ни в другом направлении — мы просто оставляем его в стороне. Поставленный нами вопрос таков: *какие элементы в языческой религии древнего Рима шли навстречу христианству*, подготавливая умы римлян к его восприятию и делая им менее враждебной предлагаемую им новую религию?

Окинем еще раз взором фазисы происшедшего развития.

Из двух корней выросла первоначальная римская религия: полидемонизма, основанного на поклонении мировой Воле в ее бесчисленных преломлениях, и анимизма, состоявшего в почитании душ умерших. Мировая Воля, как мы установили выше, представлялась римлянам не извне, так сказать, руководящею миром, а живущею внутри его и проявляющеюся в отдельных актах его жизни; она была имманентна и актуальна. Подобно тому, как каждый акт мировой жизни допускал дробление на более мелкие акты и также слияние со смежными актами в более крупную единицу, — точно так же и актуальные божества допускали дифференциацию и интеграцию вплоть до полного единства; божественная Воля была — прошу позволения еще раз повторить нашу формулу — едина во многих и многа во едином. При этом, однако, само собою разумеется, что и единство, и бесконечность, а тем более их совмещение, были только пределами развития римской идеи о божестве; непосредственно сознавалась в те ранние времена лишь сама способность к дифференциации интеграции, примененная к небольшому сравнительно району жизни. На первых порах может показаться, что это свойство римской религии должно было повести ее хотя и к единобожию, но не к христианскому, а

к пантеистическому (понимая это слово в смысле актуальности): ведь христианское божество предполагается творцом вселенной, — следовательно, трансцендентным, а не имманентным, и субстанциальным, а не актуальным. Это совершенно верно; и вот почему римская религиозная мысль, прежде чем найти себе успокоение в христианстве, должна была перевоспитать себя в духе трансцендентности и субстанциальности. Последнее она могла своими средствами в силу своей интеграционной способности: много раз повторенная интеграция актов дает субстанцию или, выражаясь точнее, иллюзию субстанциальности. Но трансцендентность противоречила римским воззрениям: для ее прививки требовалась посторонняя школа. Мы видели уже, что этой школой была греческая; но видели также, что, внедряя в римскую религиозную мысль понятия, которые должны были со временем приблизить ее к христианству, она вместе с тем вводила в нее элементы, совершенно с ними не согласуемые. Если бы римская идея о божестве подверглась превращению в духе трансцендентности уже после достижения своего предельного единства, то это превращение несомненно сблизило бы ее с христианской; но нет, процесс этот начался тогда, когда римский полидемонизм находился еще в переходном состоянии, и трансцендентность обняла не высшую единицу божественности, а ряд отдельных ее проявлений — Юпитера, Юнону, Диану и т.д., в которых идея божества, так сказать, застыла: ртутные шарики замерзли и стали не способны к дальнейшему слиянию. Спасительным явился тут закон совместимости: римская религия в эпоху эллинизации была в то же время и имманентна, и трансцендентна: в силу своей трансцендентности она могла представлять себе божество извне руководящим вселенной; в силу своей имманентности она продолжала применять свою способность к интеграции, причем определившийся греческий пантеон ею не столько выделялся, сколько обходился. Все же ясно, что этот пантеон был для римской религии помехой к достижению ее предопределенной цели; заимствовав у него трансцендентность, она откинула его отдельные образы — и тогда только могла слиться с христианством.

Христианской Бог, подобный конечному пределу римской идеи о божестве, был единый; но был ли он единым во многих и многим во едином? Другими словами: удовлетворяя потребность интеграции, присущую римской религиозной мысли, удовлетворял ли он также не менее живую и настоящую ее потребность дифференциации? Да, удовлетворял... Я прошу позволения не останавливаться на истории христианских догматов и разумею под христианством учение римско-католической церкви, каким оно установилось

в пределах Римской империи и собственно в Риме. Главным же догматом этого учения был догмат о триедином божестве — догмат, непосредственно родственный Риму и столь же для него понятный, сколь непонятный для Иудеи. Но, конечно, потребность дифференциации он удовлетворял только отчасти; свое главное удовлетворение она нашла в другом.

Мы до сих пор говорили только о полидемонизме, оставляя в стороне другой корень римской религии — анимизм; между тем и он одновременно с полидемонизмом подвергся важному преобразованию, такому, что после него таинственно-варварские обряды «фералий» показались уже пережитком. Опять вдохновительницей была Греция, на этот раз греческая философия, опиравшаяся, впрочем, на религию греческих мистерий. Упыри фералий требовали пищи у живущих и, в случае отказа, выходили из своих могил и с воем носились по Риму, распространяя заразу и смерть среди своих забывчивых потомков; как далеко было от этих грубых воззрений до знакомого нам изречения Цицерона: «Все души бессмертны, души же добрых божественны!» Требование философии было принято в религию при императорах: появился обряд «консекрации», посредством которого из числа бессмертных душ выделялись «божественные» души добрых; и вот в христианстве мы встречаем ту же consecration при тех же внешних условиях и с тем же или почти тем же результатом: из бессмертных душ выделяется неопределенное число, поручаемое церковью почитанию верующих под именем «святых» или «блаженных».

Теперь стремлению к бесконечной дифференциации был дан исход: мало того, римское гостеприимство по отношению к культам других народов опять нашло возможность проявляться — и проявляться в единственной форме, допустимой под сенью креста. Как раньше племена и народности, входившие в состав Римской империи, религиозно объединялись с Римом тем, что посылали к нему своих национальных богов и богинь, так точно теперь религиозное объединение имело последствием включение в общий пантеон национальных святых. Народ предоставлял богословам установление тонких различий между божественностью и святостью.

<...>

Это, разумеется, далеко не все, да мы не можем и мечтать о том, чтобы обнять все; но одно обстоятельство требует оговорки. Я нарочно, говоря только что о consecрации, заметил, что она производилась при тех же *внешних* условиях, как и раньше; внутренние условия были другие, но и они не могли казаться Риму такими чуждыми, как это было можно подумать с первого раза. Консекра-

ция *divorum* имела основанием убеждение (или фикцию), что они были *fortes et boni*; христианство ставило другие условия: его святые были праведниками. Разница громадная; но и тут можно сказать, что к христианскому воззрению люди были подготовлены последними стадиями развития римской религиозной этики. Мы знаем уже, что первоначально этический элемент был чужд римской религии, в отношениях между человеком и Богом преобладали воззрения юридические: *do ut des*! Мало-помало религия получает нравственный характер, но нравственность остается юридической: за заслуги — награда! В эпоху империи рядом с этой ясной и несколько холодной религиозной нравственностью дает себя чувствовать другая, более сердечная, имеющая основанием сознание своей греховности и жажду избавления; формула еще не найдена, но ее уже ищут. Таким образом, мы имеем к этому времени две концепции религиозной нравственности, правовую и, так сказать, сердечную; вторая сфера естественно повлияла на первую, видоизменяя понятие заслуги, на котором она была основана. За заслугу — награда, конечно, но только заслуга требовалась не та, которая приносит наиболее пользы согражданам, а та, которая ослабляет или уничтожает нашу греховность. Обе сферы перешли в христианство; со временем правовая мораль нашла себе выражение в пелагианизме, другая — в учении бл. Августина, который дал наконец требуемую формулу для основы новой религиозной нравственности: понятие *благодати*, *gratia gratis data*. С установлением этого понятия был прорван юридический круг, в котором вращалась древнеримская религиозная мораль; но можно ли сказать, что юридический дух древности Рима остался без влияния на новое явление? Уже одно то, что отношение человека к божеству стало главным предметом заботы римской церкви, было последствием юридического духа древнеримской религии и нравственности, точно так же, как и забота восточной церкви о развитии догматов веры имела своей причиной философски-спекулятивный дух древней Греции.

Впрочем, отмечая это последнее различие, мы уже несколько вышли за пределы поставленного нами в начале этой главы вопроса. Да; но вместе с тем мы и не затронули того вопроса, которого решили не касаться: мы говорим ведь о влиянии римской религии не на христианство вообще, а в частности на ту его форму, которая получилась в Риме. А что здесь влияние должно было быть, в этом никто сомневаться не может: так как христианское семя здесь и на Востоке было одинаково, то различие растений, взошедших здесь и там, можно объяснить только различием почвы. И чем разительнее нам покажется это различие, тем более влияние должны мы

будем приписать этой почве, тем более интереса будет иметь в наших глазах изучение римской религии — не той только, которая имеет своим центром Ватикан и собор св. Петра, но и той, которая обращала взоры верующих к старинному Тарквиниевскому храму капитолийской троицы.

Есть в современном Риме старинная церковь, богатая памятниками многих веков; называется она *S. Maria sopra Minerva*. Ее имя объясняется тем, что она выстроена на фундаменте храма Минервы, воздвигнутого императором Домицианом и впоследствии развалившегося, а может быть и разрушенного при введении христианства. Мне кажется, что в своей наивной откровенности оно имеет, помимо прямого, еще другое, символическое значение: кто проследил рост римской религии от ее древнейших корней, таящихся во мраке отдаленных веков, и до наших дней, тот не найдет для нее лучшего имени, как *Maris sopra Minerva*.

ГЕРМЕС

❁ ТРИЖДЫ ВЕЛИЧАЙШИЙ ❁

Да познает мыслящий человек самого себя: что он бессмертен и что причина смерти — любовь.

Из «герметических» откровений

О «соперниках христианства» в прежнее время говорить не приходилось: «Древний мир, к пришествию Спасителя, окончательно погряз в себялюбии, безверии и разврате; лицемерные реформы первого римского императора никакой пищи сердцу не давали; философия изощряла свои силы в бесплодных словопрениях; с раззолоченных храмов глядели на молящихся пышные, но холодные и безучастные кумиры. Тогда раздался голос с Неба, обещавший мир людям доброй воли — и люди вняли ему и были спасены...»

Это представление о победе христианства над окружающим его древним миром отличается простотой и удобопонятностью; но, во-первых, оно неправильно, а во-вторых, мне думается, что оно, заодно с древним миром, роняет и христианство. Наивному человеку свойственно после борьбы унижать противника, доказывая, что он и слаб, и глуп, и труслив; более умные знают, что, унижая противника, они унижают и себя. То же и здесь: вопреки изложенному только что мнению, друг христианской идеи будет склонен признать желательным иной ответ на вопрос о причине ее победы — она победила не потому, что она была единственным, а потому, что она была лучшим средством к обретению душевного мира и к спасению. Именно этого мнения держится и автор настоящей статьи; но, разумеется, не потому, что он, как христианин, считает его желательным, а потому, что он, как исследователь, находит его правильным.

Пересмотр вопроса о соперниках христианства является одним из самых насущных требований исторической науки нашего времени; и она же располагает для его решения гораздо более полными материалами, чем предшествовавшие эпохи. Найденные за послед-

ние годы в столь значительном числе папирусы и родственные документы позволяют нам делать заключения о неизвестной или малоизвестной нашим предшественникам области — о религиозной жизни народных масс; разработка смежных наук — египтологии, ассириологии и других — дает возможность определить ту долю, которую иноземные религиозные представления внесли в соперничавшие с христианством учения; наконец, отчасти под влиянием этих новых материалов, и раньше известные тексты предстали перед нами в новом свете и подверглись более или менее радикальной переоценке.

Сказанное только что особенно относится к тому учению, которому посвящена настоящая статья, — к герметизму. Не думаю, чтобы это слово много говорило читателю; быть может, однако, прочитав наш эпиграф, с его подписью, он был поражен употребленным в нем словом «герметический» — словом, с которым он привык соединять совершенно другое, совсем не религиозное представление. Да, это слово — единственный явный след, оставленный герметизмом в нашем сознании. Все же и оно показывает, что герметизм когда-то был силой; полагаю, что нижеследующее изложение докажет это совершенно ясно. Не скрою от читателя, что непосредственным поводом к нему были посвященные герметизму работы западноевропейских ученых за последние годы, особенно новейшая из них «*Poimandres*» Рейценштейна (Лейпциг, 1904); читая ее, я чувствовал живейшую признательность ее автору за приведенный им материал, но вместе с тем свое полное несогласие с ним по самым существенным вопросам о происхождении и назначении герметических учений вследствие его чрезмерной, как мне кажется, египтомании. Из этого несогласия возникла потребность представить развитие и сущность герметизма в том виде, который мне кажется верным по новейшим полным данным науки, — другими словами, написать нижеследующую статью.

I

Зародышей герметизма мы должны искать в стране, которая, по единодушному свидетельству древности, была родиной самого Гермеса, — в *Аркадии*, и специально в той ее местности, которая окружает ее высочайшую гору Киллену. Кому приходилось, направляясь в Коринф и Афины, плыть по Коринфскому заливу, этой восхитительной голубой реке, извивающейся между параллельными цепями среднегреческих и пелопоннесских гор, — тот наверное помнит Киллену, снеговая вершина которой так резко контрасти-

рует со всей южной негой окружающей пловца природы, с теплым дыханием рассекаемой им поверхности моря. Киллена — страж Аркадии и в то же время ее символ; действительно, то идиллическое представление об Аркадии, которое стало популярным и у нас благодаря пасторалям XVIII века, нимало не соответствует истине. Древние знали ее как страну суровую, с продолжительными и многоснежными зимами, с горами, покрытыми дремучим дубовым лесом, в котором находили себе убежище всякого рода дикие звери, особенно медведи; последним она обязана и своим именем (Arkadia от греч. arkos = arktos — «медведь»). Ее реки только в западной части имеют правильный сток к морю; в восточной, которую мы здесь имеем в виду, они упираются в поперечные цепи гор, через которые должны прорыть себе невидимый путь; это — так называемые «катавотры», предмет суеверного страха для ее жителей древнего и нового времени. Иногда, прежде чем исчезнуть в катавотре, река образует озеро; таково знаменитое Стимфальское озеро у подножия Киллены. Понятно, что катавотры слыли входом в страшное подземное царство. Стимфальское озеро считалось настоящим преддверием преисподней; здесь жили некогда кровожадные птицы Стимфалиды, похитительницы душ, пока их не перестрелял герой-освободитель Геракл. Еще славнее была другая река в окрестностях той же Киллены, низвергавшаяся в бездну с отвесной черной скалы в лабиринт диких гор; ее так и называли Страшной — Styx, — полагая, что ее дальнейшее течение образует мрачную реку преисподней, по которой тени плывут в свою вечную безутешную обитель. Ее вода считалась смертоносной для людей: ею пользовались поэтому — наподобие средневековых ордалий — при самых священных и страшных клятвах. И еще одно странное предание ходило про эту воду — а именно, что она могла растворять в себе всевозможные металлы; отсюда мы видим — и в этом заключается интерес этого предания, — что вода Стикса возбудила любопытство также и естествоиспытателей-химиков. В новейшее время хотели проверить его правильность. Знаменитый Нибур предположил было, что вода Стикса содержит в себе серные соли, но сочувствия к своей гипотезе не встретил. В 1813 г. датский археолог Брёндстед, желая решить вопрос радикальным образом, отвез в Копенгаген для химического анализа плотно закупоренную бутылку стиксовой воды, но результат анализа был самый неутешительный: она оказалась обыкновенной водой.

Ниже читатель увидит, почему мы сочли нужным распространяться о химическом интересе стиксовой воды; теперь вернемся к начатому описанию. Жители «Медвежьей страны» не были земледельцами: их, вплоть до исторической эпохи, дразнили тем, что

они питались естественными продуктами своих дубовых лесов, желудями. Хлеба их суровая страна не производила: зеленые склоны гор, поскольку они не были заняты лесами, служили пастбищами; аркадцы, поскольку они не жили охотой, были пастухами. Пастушеская же жизнь, с ее привольем и ленью, располагает к мечтательности, к изощрению мысли и слова, к поэзии. Там, на снеговой вершине Киллены, небо соприкасается с землей: там бог Неба Зевс оплодотворил богиню-Землю, которую аркадцы называли просто «матушкой», Маей; сыном Зевса и Майи был килленский Гермес. От Гермеса пошло все сущее; его поэтому почитали на Киллене под видом символа зиждительной силы природы. Гермес был по существу своему всеобъемлющим аркадским богом; все же в представлении о нем господствующими стали те черты, которые обуславливались своеобразным бытом аркадцев. Прежде всего поэтому Гермес был богом-покровителем пастушеской жизни; его охотно изображали как самого желанного гостя пастухов, возвращавшего им отбившегося от стада барашка (Hermes Kriophoros)... Все же, в качестве такового, Гермесу пришлось выдержать особого рода конкуренцию: у соседей усердно правился культ Аполлона Карнейского, который, как Аполлон Nomios, тоже был пастушеским богом. Наши аркадцы не смутились: их бог был все-таки «лучше». И вот, в доказательство этого положения, их певцы сложили песню о том, как Гермес, еще будучи младенцем, удачно увел у Аполлона целое стадо быков. Этим авторитет бога-конкурента был окончательно подорван: уж конечно, если Аполлон собственного стада досмотреть не мог, то было рискованно доверить ему другие.

Я только что упомянул о певцах; действительно, таковые в Аркадии были. Песнопение — естественный плод созерцательной пастушеской жизни; свои однообразные, тягучие думки аркадские сказители сопровождали игрой на бесхитростном струнном инструменте, резонанс которого образовала выдолбленная черепаха, *chelys*. Само собой было понятно, что этот инструмент был им подарен тем же Гермесом, который, таким образом, и в этом отношении оказался счастливым соперником Аполлона. Но, разумеется, важнее струнной игры было содержание песни, умение слагать слова и мысли: и это умение было дано человеку Гермесом, почему самое искусство «объяснения» (греч. *hermeneuein*) получило от него свое имя, и сам он позднее, как дарователь и покровитель речи, получил почетный эпитет: *logios*.

Таково было попечение Гермеса о своих поклонниках при жизни; но он не оставлял их и после смерти. Я уже упоминал о таинственных «катастрофах» аркадской земли, наводивших людей на мысль о непосредственном соседстве царства теней; под влиянием

этого соседства произошло нечто беспримерное в религиях греческих племен — было допущено, что тот же Гермес сопровождает души и в загробный мир, разрывая таким образом завесу, которая для всех прочих богов и людей отделяет оба мира один от другого. Гермес почитался поэтому как «проводник душ» (*psychopompos*); он владеет золотым жезлом, который заставляет их следовать за ним по мрачным путям — туда, куда скрывается Стикс, туда, куда уходят волны Стимфальского озера. Да, это — могучий жезл; стоит Гермесу прикоснуться им к бодрствующему человеку — и он засыпает, к спящему — и он пробуждается. Действительно, будучи посредником между обоими мирами, он располагает всей той таинственной силой, которая скрыта в недрах земли, в обители смерти и сна. Отсюда представление о Гермесе как о боге чар и волшебства; читатель, конечно, догадался, что его золотой жезл — родоначальник того волшебного жезла, властное движение которого давало силу и действенность заклинаниям всех магов и чародеев последовавших времен.

Вот в кратких чертах значение Гермеса на его аркадской родине; но, как известно, его культ ею не ограничился. Аркадия не могла кормить всех своих сынов; не имея для них хлеба в самом буквальном смысле, она их высылала во все страны греческого и не-греческого мира. Странник был в древнем мире — особенно в ранние эпохи — более или менее бесправным существом; в городах его еще охранял Зевс Гостеприимный, но на дорогах никто о нем не заботился. И вот наши аркадцы молились своему родному Гермесу, чтобы он их ласково «сопровождал» на их переходах: так-то Гермес получил новое значение, как бог, обеспечивающий безопасность на больших дорогах, в сношениях людей, а затем и государств друг с другом; его золотой жезл стал символом странствий и торговли, каким и остался до сих пор. Но какую жизнь вели эти странствующие аркадцы? — Жизнь авантюристов; что им пошлет бог — т. е. тот же Гермес, — то и хорошо. Сегодня рассказом потешись или разжалобишь слушателей — даром речи благословляет Гермес; завтра выгодно продашь купленную за бесценок вещь — торгам покровительствует Гермес; иной раз найдешь что-нибудь хорошее — находку посылает Гермес, от которого она имя получила (*hermaion*); а прижмет нужда — позволительно и украсть, если что плохо лежит, — воров прощает Гермес. Мы нисходим поневоле в довольно низменный круг представлений; что делать: аркадские искатели приключений вне своей родины пользовались не наилучшей славой. Это отразилось и на роли Гермеса в общегреческом Олимпе: его положение здесь чисто служебное, соответствующее

положению его ушедших на отхожие промыслы аркадских почитателей. Но об этом речь впереди.

Зато же и рассказывали они о милостях своего бога, если им удавалось с горстью золота вернуться на родину! — Здесь и была отдавала сказкой, а Гермес, дарователь речи и хитрого ума, даже и не требовал строгого соблюдения истины. О самых славных авантюристах ходили целые циклы легенд: таковых было особенно двое. Один — родной сын Гермеса, величайший в мире плут и стяжатель, Автолик (Auto-lykos, «сам-волк»). Он, говорит про него Гомер, «всех людей превосходил своим умением воровать и давать лживые клятвы: ему это спускал Гермес», т.е. дал ему раз навсегда, как сыну, позволение злоупотреблять его именем при клятвах. Мы только догадываться можем о ходивших про него и его воровские проделки рассказах; традиция сохранила нам только один след, показывающий, что он — родоначальник всех архиплотов и в западноевропейских, и в наших русских сказках. Этот след — рассказ о том, как он добыл достойную себя подругу жизни в лице Местры (имя прозрачное, от *medomai*; значение — «умница»), которая умела превращаться в разных животных и этим доставляла деньги своему отцу: обернется лошадью — отец ее продаст, а она в своем первоначальном виде к нему вернется. Однажды она таким образом была продана Автолику, который, разумеется, перехитрил старика, но зато сделал его своим тестем. Другой герой, любимец Гермеса — многохитростный Одиссей... Всякий удивится: ведь то был царь Итаки, мореплаватель, разрушитель Трои! Да, конечно, таким был он у Гомера, который, — вероятно, после нескольких метаморфоз — принял и облагородил образ старинного аркадского странника. А что он первоначально был именно этим последним, это прекрасно помнили аркадцы, которые видели в нем основателя своего города Фенея, лежавшего по соседству с горой Килленой и Стимфальским озером. Да, это был старинный любимец аркадского Гермеса, или, вернее, сам Гермес, его земная «ипостась»; оттого-то Гермес ему покровительствует в Одиссее, оттого его мать Антикля называется дочерью Автолика, оттого его сошествие в ад происходило, по Эсхилу, через «катавотру» Стимфальского озера. Мы уже давно отказались от мнения, будто Гомер дает древнейшие формы греческих мифов: нет, они у него прошли через горнило ионийской культуры в малоазийских колониях, первоначальные же формы сохранились в самой Греции, приуроченные к культам, которые спасали их от забвения и извращения.

Старинное мифологическое тождество Одиссея с Гермесом помогает нам уразуметь одну странность, сильно смущавшую и древних, и новых мифологов, — а именно ту генеалогию, в силу которой

известный аркадский бог, козловидный *Пан*, называется сыном Гермеса и Пенелопы; но этим сущность этого странного «бога» еще не объяснена. Чтобы ее понять, мы должны погрузиться в наивную грубость первобытных представлений, когда чудесный инстинкт животных пород заставлял видеть в них существа не низшего, а высшего разряда в сравнении со слабым, беспомощным человеком. Аркадские пастухи, для которых козы были и кормилицами, и благодетельницами, представляли себе своего бога в виде козла; я думаю даже, это была первоначальная форма аркадской религии, предшествовавшая герметизму. С воцарением последнего, как более совершенной религиозной формы, пришлось поставить оба божества в связь между собой; самым естественным было сделать Пана сыном Гермеса. Старинный рапсод, которому мы обязаны одним из древнейших свидетельств о Пане, — автор «гомерического» гимна в честь его — не без юмора справился со своей задачей: очень мило изображает он испуг бедной родильницы при виде своего козлоногого и рогатого младенца. Она спаслась от него бегством, но Гермес не смутился: завернув сына в заячью шкуру, он отправился на Олимп поделиться с богами своей радостью. И действительно, все боги обрадовались «и называли его *Паном* за то, что он всем усладил сердце». В переводе логика пропадает: автор имя собственное «*Ран*» производит от слова *ран* — «все». Несмотря на невозможность этой этимологии (*Ран*, род. *Ranos*, очевидно, не может иметь ничего общего с *ран*, род. *pantos*), она стала очень популярной; но, конечно, более вдумчивые потомки не удовлетворялись наивной мотивировкой певца-гомерида. Бог пастухов и стад, бог дикой природы напрашивался под более глубокомысленное пантеистическое толкование. Стали в нем видеть «всебога», олицетворение природы в ее совокупности; результатом этих спекуляций явилась, уже в эпоху борьбы христианства с язычеством, столь известная легенда о «смерти великого Пана». Но и торжествующее христианство не предало забвению языческого «всебога»: верное своему стремлению превращать побежденные божества в демонов, оно и Пана с его звериным обликом возвело в духа тьмы и зла. Древнейшие изображения дьявола несомненно примыкают к козлоному рогатому чудовищу, при виде которого родная мать в испуге бежала с родильного ложа.

Такова была странная судьба, ожидавшая в будущем странное божество дикой Аркадии.

II

Мы забежали вперед; возвращаемся теперь к Гермесу и герметизму. На один вопрос мы пока еще не дали ответа, а именно: было ли с этой древнейшей аркадской религией Гермеса соединено какое-нибудь учение? Поставить этот вопрос необходимо ввиду того, что позднейший герметизм, тот, который стал соперником христианства, был именно учением, и притом, как читатель увидит, очень серьезным и глубокомысленным. Замечу тут же, что, отвечая на этот вопрос утвердительно, я расхожусь с моими предшественниками, которые склонны выводить позднейшее герметическое учение целиком либо из платонических, либо из египетских источников. Конечно, нам от этого древнейшего, от *аркадского* герметического учения остались лишь незначительные следы; все же они есть и своей наличностью свидетельствуют о том целом, которое их оставило.

Всякое религиозное учение должно ответить на два вопроса, которые прежде всего представляются уму человека, переступившего через порог сознания: на вопрос, откуда мы произошли, и на вопрос, что с нами будет после смерти. Другими словами, оно должно содержать и космогоническую, и *эсхатологическую* часть.

Начнем с последней. Читатель не забыл сказанного выше об аркадских «катавотрах», служивших, по народной вере, входами в подземное царство: здесь, где человек чувствовал себе непосредственным соседом невидимого мира, не могло не возникнуть вопросов о его тайнах, о том, что нас ждет за завесой смерти. Я уже сказал также, что для Гермеса вход в этот мир представлялся открытым; то же самое допускалось и для Одиссея, что вполне объясняется его первоначальным тождеством с Гермесом. Такие фикции в древних религиях никогда не возникают бесцельно: подобно тому, как возвращение из преисподней похищенной Персефоны должно было служить порукой за достоверность элевсинского учения, — как отправление Орфея за умершей Эвридикой было необходимым условием веры людей в орфические таинства, — также и в нашем случае, сошествие в ад Гермеса и Одиссея могло быть лишь эпическим предисловием к книге откровений. Человеку вдумчивому, хотя бы и расположенному к вере, свойственно спрашивать: откуда вы знаете то, что вы нам рассказываете о «стране без возврата»? Ответ один: от нашего бога (или героя). — А он откуда знает? — Ответ опять неизбежен: он там был и оттуда, не в пример прочим, вернулся. Повторяю, существование мифа о таком сошествии — верный след существования учения о загробном мире у того племени, которое создало самый миф. В этом еще более

убеждает нас самый рассказ о сошествии Одиссея у Гомера: его немотивированность в рамках эпической фабулы давно уже отмечена критикой. Видно, прочно держалось оно в народном сознании, если певец не счел возможным им пожертвовать.

Правда, Гомер переносит сошествие Одиссея за океан, в страну не видящих солнца киммерийцев; но тут уже этнология нас учит, что это — представление позднейшее, имеющее своим условием возникновение обычая сжигания покойников, вместо их первоначального погребения. И мы видели уже, что рядом с этой формой предания существовала другая, более древняя — та, которой следует Эсхил. Не за океаном, нет — в своей родной Аркадии аркадийский герой Одиссей спустился в подземное царство; жители берегов Стимфальского озера переправили его на другую его сторону, к мрачной пещере, через которую он сошел. Из этих жителей состоял хор Эсхиловой трагедии (*Psychagogoi*, т.е. «вызыватели теней»); случайно Аристофан сохранил нам один стих из их хорической песни: «Гермеса-родоначальника чтим мы, живущее у озера племя». «Это говорят аркадцы, — поясняет древний толкователь, имевший еще возможность читать эту не сохранившуюся нам трагедию, — и вот почему: на аркадской горе Киллене почитался Гермес; так вот вследствие этого существовавшего с незапамятных времен культа он считался их родоначальником. Они *поют и некую мифоподобную историю*. А под озером он разумеет Стимфальское, тоже в Аркадии». Из этой трагедии мы несомненно узнали бы много достоверного и интересного об аркадской эсхатологии; тем более приходится сожалеть, что она до нас не дошла. Правда, и Гомер рассказывает подробно о сошествии Одиссея, но так как он не сохранил аркадской локализации, то было бы рискованно ставить его рассказ в счет аркадцам. Но как бы там ни было, самый факт существования аркадской эсхатологии вряд ли может быть подвергнут сомнению.

Второй ответ должен был касаться *космогонии*. И на него мы находим намек в вышеприведенном стихе Эсхила, согласно которому аркадцы почитали Гермеса как своего родоначальника. Это представление показалось странным древнему толкователю, который объясняет его происхождение исконностью культа Гермеса на аркадской Киллене; для нас объяснение необязательно, и надежнее будет, не вдаваясь в исследование причин, понимать свидетельство Эсхила в буквальном смысле, несмотря на его странность. А странность действительно есть: мы знаем, что боги сплошь и рядом считались родоначальниками знатных родов, но чтобы целое племя, как здесь, могло называть бога своим родоначальником — это явление едва ли не единичное; обыкновенно простые смертные про-

исходят непосредственно «от земли». Итак, уже одним этим герметическая космогония отличалась от общегреческой или от других греческих — что согласно ей Гермес был родоначальником своего народа, т.е. человечества, так как эти понятия в первобытных космогониях совпадают; но мы можем прибавить еще одно свидетельство, которое мы только теперь, вследствие одной счастливой находки, научились понимать.

Уже давно было известно, что аркадцев другие греки дразнили кличкой «долунных людей» (*proselenoi*); по приведенному уже выше древнему схолиасту Аристофана эта насмешка имела основанием «историю, что аркадцы жили в своих пустынях в эпоху до сотворения луны». Опять, как видит читатель, наш автор цитирует «историю»; не позволительно ли будет допустить, что он в обоих случаях имеет в виду одну и ту же «мифическую историю», а именно древнеаркадский космогонический эпос? Но как бы там ни было, несомненно, что по аркадскому представлению о происхождении мира их родоначальники жили уже в такие времена, когда еще не было ни луны, ни (по-видимому) солнца. Остальным эллинам это представление показалось диким; действительно, по остальным космогониям сначала произошел мир с землей, небом и украшающими небо светилами, а затем готовую уже свою обитель населил человек. И опять странность представления повела к попыткам иначе толковать слово *proselenoi*: по одним, поводом к мнимой путанице послужило имя якобы аркадского племени «селенитов», по другим — имя их якобы древнего царя Проселена, по третьим — предание, что они разбили каких-то своих врагов до восхода луны. Нет надобности опровергать эти извороты, несостоятельность которых очевидна: правильность буквального толкования получила недавно блестящее подтверждение. Среди купленных Рейценштейном в Египте и привезенных в Страсбург папирусов оказался один космогонический отрывок, изданный им в брошюре: *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Страсбург, 1901); сообщаю в нижеследующем его русский перевод, печатая курсивом те слова, которые — вследствие недостаточной сохранности папируса — приходится дополнить. Наш отрывок начинается с рассказа о том, как Зевс родил Гермеса, —

Выделив некую долю своей многообразной силы;
Он-то и есть вечно юный Гермес, мой бог-прародитель.
Много наказывал сыну отец, чтобы *мир* он прекрасный
Создал, и жезл золотой ему передал, жезл многосильный,
Жезл, что разумным отцом стал всякому хитрому делу.
С ним поспешает Гермес, усердно исполнить желая
Волю отца своего; а отец, высоко восседая,
С радостным сердцем на сына великое дело взирает.
Глянул Гермес на чудесный, четыреединый зародыш,

Глянул — и очи сомкнул от повсюду разлитого света;
Медленно взор укрепив, он вещал ему властное слово;
«Слушайте, дети эфира: сам Зевс, мой родитель державный,
Ныне свой прежний раздор прекратить объявляет стихиям;
Слову вы бога внимлите и все по местам разойдитесь.
Лучшее вам предстоит на грядущее время общенье:
Я вас любовью проникну, вселю в вас взаимную жажду,
Чтобы для участи лучшей сойтись вы друг с другом желали».

Так он сказал — и жезлом золотым прикоснулся к стихиям:
Тишь безмятежная тотчас весь бурный хаос охватила,
Тотчас от битв неустанных своих отказались стихии
И, расходясь, удалились на должное каждая место.
Тотчас рассеянный свет во едином сплотился эфире,
И вековой непорядок благая законность сменила.

Стихла всемирная распря. А сын всеродителя Зевса
Первым эфир лучезарный, чудесную света обитель,
В дивное двинул вращенье вокруг обновленной природы.
Этим он создал небесную твердь; в украшение небу
Создал он семь поясов; к поясам этим семь он приставил
Духов-властителей звезд, что блужданием рок направляют,
Плотно, один под другим, поясами друг друга касаясь,
И загорелись повсюду на тверди небесной светила.

А посреди, на устоях он землю воздвиг нерушимых, —
Землю стезею наклонной он осью скрепил неподвижной,
Что от палящего юга ведет к ледовитому Аркту.
Здесь он рекой-океаном сухой материк опоясал
Бешеной, вечно мятежной, меж двух половин его вдвинув
Средний залив, что с заката до дальних пределов востока
Тянется, сильной плотиной высоких берегов укрепленный.
Так вокруг суши-сестры необъятной тесью разлилася
Влага, блуждающих волн и ветров вековая обитель;
Ось же земную с обоих концов оба полюса давят...

.....
.....
Не было круга еще Гелиоса, ни даже Селена
Не потрясала вожжей, погоняя телиц кривоногих;
Ночь непрестанно текла, не сменяясь дня появлением,
Слабо мерцающих звезд лишь слегка озаренная светом.

С этою думой Гермес по туманному воздуху бродит,
Но не один: многосильный с ним сын его шествует — Логос,
Парою крылиев быстрых украшенный, вечно правдивый,
С силой святой убежденья на вещих устах непреложных,
Помыслов чистых отца своего возвеститель летучий.
С ним-то нисходит на землю Гермес, устроитель вселенной,
С ним пробегает он весь материк, озираясь усердно,
В поисках мест благодатных, где мог бы он город воздвигнуть,
Полный обильных даров, чтоб, воздвигнутый, был он достоин
Род человеческий ясный принять в свои верные стены.

Но не направил Гермес свой путь к ледовитому Аркту
В поисках мест благодатных: он знал, что в той части вселенной
Землю густой пеленою тяжелый туман окружает,
Тучами злыми давимый, бичуемый снежною вьюгой;
Знал, что бесплодна там почва, корой ледяною покрыта,
И не способна взрастить человеческий род. Но и к югу
Он не направил свой путь, к раскаленным пределам вселенной,
В поисках мест благодатных: он знал, что лишенная влаги,
Не производит ни трав, ни животных пород его почва,
Что не венчают пустынных высот дожденосные тучи,

Что над громадами скал, над сухими песками недвижно
Знойный покойся воздух, прохладной не знающий тени.
Нет, — так подумал Гермес, — две суши наш мир составляют:
Полная мразов одна, а другая — бессменного зноя;
С Арктом граничит одна, а другая — с огнем всепалющим;
Обе принять не способны людей плодоносное семя,
Но посредине есть остров; теперь его заняли горы:
Те, пораздвинувшись, примут дома и селения смертных;
Примут и рек животворных струи, дочерей Океана;
Горы в надел даровал он нимфам, владычицам пастбищ:
К высшей жезлом прикоснулся; и вот из середины ущелья
Брызнул Ладон. Его ил плодоносный Аркадия тотчас
В лоне сокрыла своим, — а затем, когда время настало,
Миру явила желанную дочь, миловидную Дафну.

О значении этой космогонии скажу тотчас — теперь же укажу только на стихи, с которых начинается вторая половина отрывка. «Не было круга еще Гелиоса, ни даже Селена...», когда был создан род человеческий. Итак, этот род был действительно «долунным»; древнюю насмешку следует понимать в буквальном смысле.

Но что сказать обо всей космогонии, с которой нас знакомит переведенный отрывок и которую мы поэтому, за неизвестностью ее автора, будем называть *страсбургской космогонией*? Имеем ли мы здесь действительно древнюю космогонию аркадского герметизма, ту самую «мифическую историю», на которую ссылается греческий толкователь Аристофана? Нет, конечно; та форма космогонического мифа, которую нам сохранил наш отрывок, содержит в себе и учение о стихиях, и астрологию, и спекуляцию о Логосе — она не древнее возникновения стоицизма, впервые соединившего в себе эти элементы, т.е. III века до Р.Х. Но она несомненно имеет в своем основании ту древнеаркадскую космогонию; из нее она заимствовала идею о Гермесе — устройтеле мира, о сотворении человека до происхождения великих светил, об Аркадии как колыбели человечества. Ее же значение состоит в том, что она представляет нам герметическую религию, хотя и развитую включением в нее позднейших философских спекуляций, но развитую на чисто греческой почве, безо всякой примеси иноземных и собственно египетских начал. В этом отношении она является звеном между древнеаркадским и позднейшим греко-египетским герметизмом — и притом, скажу это тотчас, звено единственным; только с момента ее открытия — т.е. с 1901 г. — мы получили возможность проследить с самой колыбели рост и развитие того герметизма, который позднее стал соперником христианства. Не понял этого ее значения первый ее издатель Рейценштейн, который во что бы то ни стало хотел приобщить и ее к греко-египетскому герметизму; но, разумеется, здесь не место полемизировать с ним ни об этом его воззрении, ни по поводу разных частных восста-

новления поэмы. Предоставляя себе высказать свои сюда относящиеся соображения в специальном органе, прошу читателя проследить со мной развитие аркадского герметизма — прежде всего на греческой, хотя и внеаркадской почве.

III

Каким образом Гермес очутился на этой внеаркадской почве — это явствует уже отчасти из того, что было замечено выше (гл. I). Носителями его культа были те выходцы из Аркадии, которых бедность страны заставляла служить наемниками в других государствах Греции. Скромное положение этих носителей отразилось также и на положении бога, которому они служили: Гермес стал членом греческого пантеона, да, но не равноправным членом, а как слуга и вестник прочих богов, главным образом Зевса. Припомним того Гермеса, которого боги в «Одиссее» посылают к Калипсо передать ей приказание относительно Одиссея: легко ли в этом послушном орудии чужой воли признать Гермеса аркадской космогонии, устроителя мира и творца человеческого рода? Впрочем, и в этом отношении есть разница между обеими гомеровскими поэмами: уже давно было замечено, что «Илиада» в своих древних частях не знает Гермеса, здесь вестницей богов выступает Ирида. Лишь «Одиссея» заменила ее Гермесом; оно и понятно — мы видели ведь, что герой этой поэмы был древнеаркадским витязем, и легко поймем, что за ним последовал и его бог-покровитель.

Так-то приобщение Гермеса к греческому пантеону происходит, можно сказать, на наших глазах; все же, хотя и будучи сравнительно поздним пришельцем на Олимпе, он не стал из-за этого ни менее известным, ни менее любимым. Его культ широко распространился по Элладе; повсеместно справлялись праздники и игры в его честь. От аркадских искателей счастья и другие путники научились молиться ему, чтобы он оберегал их на проезжих дорогах, как «дорожный» Гермес: груды камней, собранные благочестием странников, свидетельствовали об этой стороне его силы. В более культурных местностях этот первобытный объект почитания был заменяем каменными же прямоугольными столбами, так называемыми «гермами», с головой бога; таких «герм» и нам сохранено множество, и они красноречивее прочего свидетельствуют о распространенности его культа. Более же всего нуждаются в безопасности дорог те, которые по ним проезжают с товарами. Гермес стал любимым заступником купцов, которому они молились в трудные минуты своей жизни, дарующим им и счастливый путь, и выгодную тор-

говлю — на то он «бог прибыли». Вестники и глашатаи видели своего естественного покровителя в том, кому сам царь богов поверял свои тайные поручения для сообщения их кому следует, и более никому: тут бог изворотливости, бог обмана и хищения превращался в блюстителя верности и правды, строго карающего того, кто злоупотреблял оказанным ему доверием. Но в остальном он все-таки бог ловкости, физической и умственной: ему за то были посвящены палестры, где юноши учились борьбе и кулачному бою, а равно и состязанию в том и в другом. Но также и за дар слова благодарили Гермеса — впрочем, в нем вначале вестники и купцы нуждались более палестритов, и лишь со временем греческая молодежь научилась ценить ту помощь, которую ей в ее образовании и будущей деятельности приносил *Hermes Logios*. Тем не менее в его естестве это качество исконное: оттого-то при жертвоприношениях языки жертвенного животного отрезывались в честь Гермеса.

Итак, велико было значение Гермеса в человеческой жизни; прочно привился его культ во всей Греции, государства которой охотно ставили его в более или менее близкие отношения к своим главным богам и богиням. Везде он ближайший слуга и вестник своего отца Зевса, сопровождающий его во всех его странствиях... Оттого-то еще в эпоху апостолов народ в Листре «называл Варнаву Зевсом, а Павла — Ермием, потому что он начальствовал в слове» (Деян. апост., 14, 12). Своему единокровному брату, Аполлону, он — лучший друг и товарищ; при этом видно, что люди более уважали и боялись Аполлона, Гермеса же любили запросто, как своего человека. Они, впрочем, почти ровесники; много моложе представлялся другой божественный брат Гермеса, Дионис, которого он в его младенчестве пестует и тешит виноградной гроздью... читатель помнит, конечно, знаменитую статую Праксителя. С богинями отношения иные; совместность культов бога и богини в Греции вела обыкновенно к их половому сочетанию, причем в пределах одного и того же государства никакого соблазна не получалось, так как здесь это сочетание выражалось браком. Так, мы видим в одном городе Гермеса в сочетании с Афродитой, в другом — с Деметрой, в третьем — с ее дочерью Персефоной, в четвертом — с Гекатой, во многих — с той или другой нимфой. Труднее всего было примирить его с законной супругой его отца, с Герой, очень не любившей незаконно прижитых детей своего мужа; но и она, увидев однажды дивно прекрасного малютку Гермеса, не удержалась от того, чтобы не покормить его своею грудью, — и только узнав, кого она кормит, с гневом и отвращением отбросила его. Брызнуло молоко богини, разлетелись брызги по небесной тверди: оттого и произошел «Млечный Путь»...

Все это были отрадные, бодрящие представления; но вряд ли не сильнее еще действовал Гермес на воображение эллинов другой, «хтонической» стороной своего естества. Мы знаем уже, что, по верованиям аркадцев, Гермес имел доступ в подземное царство. Здесь кончалась власть олимпийских богов; ни светлый Аполлон, ни веселый Дионис не навещали бледного луга усопших; сам Зевс не переступал пределов обители, навеки отданной во владение его брату Аиду. Для нас это раздвоение божественной власти — чуждое и странное представление, и нам трудно с ним освоиться; но для грека оно было привычным и естественным, и гораздо более поразительным казался им религиозный факт, что один и тот же бог одинаково властвует и здесь, и там. Вот почему аркадский Гермес, будучи принят в общегреческий пантеон, занял в нем исключительное место посредника между миром живых и миром умерших. Таковым знает его уже последняя песнь «Одиссеи» (ст. 1, пер. Жуковского):

Ермий тем временем, бог килленейский, мужей умерщвленных
Души из трупов бесчувственных вызвал; имея в руках свой
Жезл золотой — по желанию его наводящий на бодрых
Сон, отверзающий сном затворенные очи у сонных.
Им он взмахнул, и, столпясь, полетели за Ермием тени
С писком; как мыши летучие, в недра глубокой пещеры,
Цепью к стенам прикрепленные — если одна, оторвавшись,
Свалится наземь с утеса, пищат, в беспорядке порхая,
Так, запищав, полетели за Ермием тени: и вел их
Ермий, в бедах покровитель, к пределам тумана и тленья.

Таковым он остался на все время жизни греческой религии. «Гермес его взял», — говорили о человеке, которого настигла смерть. По-видимому, он представлялся ходящим по домам людей и высматривающим тех, кому суждено променять царство света на обитель мрака; если поэтому среди оживленной беседы наступало молчанье, то говорили, что «Гермес вошел». У христиан, как известно, Гермеса в этой роли заменяет «тихий ангел»; ангел чего — это видно из сказанного. — Какой смысл имеет это сопровождение души? Предполагалось ли, что без проводника душе не удалось бы найти путь в преисподнюю? Или что без его принуждения, без его грозного жезла она не согласилась бы оставить те места, которые были свидетелями ее жизни? Или, наконец, что он оберегал ее на ее пути к теням и охранял от опасностей, которые ей угрожали от чудовищ подземного мира?.. Замечу теперь же, что это последнее представление мы находим в египетской религии, где Гермеса заменяет рано с ним отождествленный бог Тот; есть, однако, следы, доказывающие, что некогда оно было свойственно и греческой эсхатологии (такова та лепешка, которую давали покойнику для усмирения страшного пса Кербера). Вообще же мы не ошибемся,

допуская, что все три объяснения были в ходу; мы и ныне их можем указать в различных памятниках греческой религии.

И как Гермес провожает душу на тот свет, так он же, в исключительных случаях, ведет ее обратно к миру живых. Нам сохранился прекрасный и старинный барельеф, изображающий Орфея и Эвридику; Орфей неосторожно оглянулся — Гермес берет за руку Эвридику, которую он сопровождал, чтобы увести ее обратно. А раз это так, то понятно, что всякое общение живого с умершим возможно только при посредстве Гермеса. Когда у Эсхила Орест или Электра молятся у могилы отца, они первым делом обращаются к Гермесу, чтобы тот донес их молитвы до слуха его души; когда у того же Эсхила персы вызывают душу своего покойного царя Дария, чтобы услышать от нее совет в годину бедствий, они просят «Землю, Гермеса и царя подземных» отпустить его на свет. Эсхил был глубоко верующим человеком — и таких, как он, было много в те времена. Земля была источником и хранилищем всякого знания; душа, нисходя в землю, приобщалась ее знанию и могла, если ей это дозволяли, поделиться им с живущими. Отсюда обряд «некромантии», один из самых страшных способов волшебства; и отсюда также значение Гермеса как владыки чар. Значение это, очень крупное уже и в эпоху Эсхила, должно было расти и расти, чем более стекалось в Грецию восточных магов и чародеев, охотно искавших для своих чужеземных практик опоры в исконно греческих обрядах и верованиях.

Но Земля — источник не только знания, но и богатств: ее царь Аид в то же время и Плутон. Из недр земли течет живительная сила, вливающаяся в зреющий колос; оттуда же исходят таинственные чары, вследствие которых в малоценной руде вырастает золотой самородок. Хлеб — дар Деметры, но золото — «дар Гермеса»; так называет его тот же Эсхил. А золото — об этом на все лады поет увлекающаяся муза ходячей мудрости: золото — это достаток, золото — это нега, золото — это власть... «Золото — это смерть», — шепчет зловещий голос из далекой глубины народного сознания. Своим даром подземные духи налагают руку на человека; кто его коснется, тот отдает себя в их власть. Гермес подарил златорунного овна царю Пелону — и с того времени проклятие не переставало тяготеть над домом Пелопидов, увлекаая в безвременную могилу и Атрея, и Фиеста, и Агамемнона, и Эгисфа, пока его не искупил Орест. Тот же Гермес такого же овна, гораздо более знаменитого, даровал беотийскому Фриксу — его руно оказалось роковым и для колхидского Ээта с его домом, и для фессалийца Язона: его владительница, Медея, бродила олицетворенным проклятием по греческому миру, принося гибель тем, кого она касалась. От того же

Гермеса исходило и то «ожерелье Гармонии», за обладание которым счастливицы платили преступлением и смертью; все это — те же мотивы, которые теперь, благодаря «Кольцу Нибелунгов», вновь стали достоянием образованного мира. Но при всем том соблазн был велик, и Гермес, как владыка металлов, был предметом многих молитв и учителем многих чар. Как сделать, чтобы в малоценной руде *зародилось* желанное золото? Таков был первый вопрос; но вслед за ним не замедлил появиться и второй: как сделать, чтобы малоценная руда *превратилась* в желанное золото? Когда вопрос был поставлен в этой форме, возникло настоящее «герметическое» искусство. Но это случилось лишь позже, и речь об этом впереди.

IV

Так-то вся Греция приняла религию Гермеса как составную часть своей национальной религии; но эту распространенность своей славы аркадский бог купил ценой утраты своего космогонического значения. Первородным сыном Зевса, устройтелем вселенной, он остался лишь у себя дома да в сердцах тех аркадцев, которые уносили его культ за пределы страны дубовых рощ и горных пастбищ.

Но как ни был узок кругозор этого исконного и чистого герметизма, для нас он имеет исключительную важность, так как именно из него развился тот, который стал соперником христианства; да будет нам поэтому дозволено, прежде чем идти дальше, несколько обстоятельнее обосновать нашу точку зрения на этот исконный аркадский герметизм, который нами впервые вводится в историю религий. Откуда мы его заимствовали? Из новонайденного космогонического эпоса. А что дало нам право приурочить его основную концепцию именно к древнеаркадскому герметизму, а не к греко-египетскому, о котором помышляет его издатель? Главным образом — старинная насмешка над «долунными аркадцами». Действительно, это соображение решает дело; но не рискованно ли будет допустить такую глубину космогонической спекуляции в столь древнее время у полудиких пастухов «медвежьей» страны? — Ничего; прошу читателя вникнуть в следующий, гораздо более поразительный факт. Мы не знаем в точности, когда от аркадского Гермеса отделился тот, который под именем Кадма или Кадмила стал племенным героем фиванцев и владыкой так называемых кабирических таинств; но тождество Гермеса с Кадмом давно уже замечено учеными и не подвержено сомнениям. Теперь припомним, что слово *Kadmos*, этимологически тождественное с *Kosmos*

(из Kod-mos), означает: «мир, порядок»; припомним, что по мифу этот Гермес-Кадм=Космос делается супругом Гармонии, дочери Ареса, бога войны и раздора, — не есть ли это точь-в-точь первая половина переведенной нами космогонии, в которой гармония, происшедшая из первобытного раздора, сочетается с миром? Трудно представить себе более прозрачную спекуляцию; а между тем миф о Кадме и Гармонии — миф очень древний, предполагаемый уже в поэмах так называемого эпического цикла. Тогда уже, стало быть, существовала герметическая космогония, и притом в таком ярком и убедительном виде, что ее отвлеченные принципы — Космос и Гармония — заняли место тех богов, которые их олицетворяли и превратились в мифические фигуры. Полагаю, что после этого поразительного факта существование древнеаркадской герметической космогонии не покажется уже ни сомнительным, ни неправдоподобным.

Вся беда в том, что в ту эпоху, когда создавалась классическая поэзия греков, Аркадия благодушно пасла свои стада, ела желуди своих дубовых лесов и высылала на чужбину избыток своего населения, не чувствуя никакой потребности внести свою лепту в общую сокровищницу эллинской литературы. О тайниках ее народной мудрости мало кто знал; к числу этих немногих принадлежал Сократ, доверчивый ученик аркадской пророчицы, мантинеянки Диотимы. Всем известна его метафизика любви, которую он влагает в уста этой своей учительнице: Эрот, как сын Пороса («изобретательность») и Пеннии («бедность»), — это совсем такая же аллегоризация мифических образов, как и в той герметической космологии. Через несколько десятилетий после Диотимы началось политическое возрождение Аркадии; стали интересоваться культами и древностями страны, явились и аркадские историки. Главным из них был Ареф (Araithos); жалкие отрывки, сохранившиеся из его сочинения об Аркадии, доказывают все-таки, что он обратил внимание и на аркадскую космогонию. Еще полвека, и греческая культура с войском Александра Великого занимает долину Нила, и здесь — не впервые, конечно, но теснее, чем когда-либо, — сближается с древней египетской культурой. Аркадский герметизм переносится на ту почву, на которой ему суждено было получить всемирное значение.

Как это случилось? Об этом возможны только догадки; моя — состоит в следующем. Существовали старинные сакральные связи между Аркадией и главным греческим городом в северной Африке, Киреной: аркадского происхождения было главное киренское божество, бог пастбищ Аристей, да и его мать Кирена была лишь «ипостасью» аркадской Артемиды. Предание о Гермесе-младенце существовало и в Кирене, благодаря чему тот старец, который выдал

его хищническую проделку Аполлону, получил популярное в Кирене имя Батта; сознание этой связи заставило Кирену около середины VI века обратиться в Аркадию за «исправителем» своего государственного строя, которого она и получила в лице мантинейца Дамонакта. — А Кирена в свою очередь была посредницей между греческой и египетской культурой; из Кирены родом был родоначальник александрийской поэзии Каллимах, из Кирены же и самый замечательный александрийский ученый, Эратосфен. Последний был также автором эпоса под заглавием «Гермес»; не позволительно ли предположить, что именно в нем Эратосфен познакомил александрийцев с аркадской герметической космогонией? Так как эпос не уцелел, то и контролировать эту часть нашей догадки нельзя; но для ее главной части, касающейся посредничества Кирены, контроль возможен. Читатель не забыл в переведенном мною стихотворении то странное место, где Гермес решает основать город, способный принять первых людей. Об этом же прагореде говорится и в позднем герметическом диалоге «Асклепий», приписываемом Апулею, и здесь он очень недвусмысленно отождествляется с Киреной (гл. 27).

Но довольно об этом; так или иначе, а аркадский герметизм был занесен в Египет — в этом никакого сомнения быть не может. Интересен вопрос: в каком виде он был туда занесен? И вот на этот-то вопрос отвечает нам новооткрытое стихотворение; как я уже сказал, его важность состоит именно в том, что оно — соединительное звено между аркадским и греко-египетским герметизмом. При его анализе мы получили три элемента, которые должны были быть признаны производными в сравнении с исконной религией аркадских пастухов, это 1) учение о стихиях, 2) вторжение астрологии и 3) спекуляция о Логосе. Займемся ими поочередно.

V

Во-первых, учение о стихиях. Намереваясь устроить «космос», т.е. упорядочить предвечную материю (в этом коренное различие между эллинской и европейской концепцией: библейский Бог создает мир из ничего, эллинский — лишь умиротворяет враждующие элементы существующего уже мироздания), Гермес опускает свой взор на «четыреединый», т.е. состоящий из четырех стихий, «зародыш» мира. В числе этих стихий находится также и огонь; так как он разлит повсюду, то вся материя пылает, богу с трудом удастся вынести этот беспредельный блеск. По его приказанию стихии разъединяются, огонь сосредоточивается в эфире; остальные зани-

мают каждая свое место; он предсказывает, что отныне они будут сходиться во имя любви, а не во имя раздора. Это в главных чертах учение Эмпедокла; каким путем его сочетали с аркадским герметизмом — спрашивать праздну: его популярность была так широка, что таких путей должно было быть множество.

Во-вторых, вторжение астрологии. Состоялось оно, впрочем, в довольно скромных размерах; семь поясов планет знает уже и Платон, их влияние на судьбу людей стало уже в ближайшее после Александра Великого время распространенным догматом. Конечно, при соединении этих научных или квазинаучных данных с наивным герметизмом древней Аркадии дело не обошлось без курьезов: Гермес создает семь планетных поясов, включая, стало быть, пояса Солнца и Луны, — а между тем позднее, когда он замышляет создать человека, Солнце и Луна еще не существуют. Мы, однако, благодарны поэту за его небрежность; благодаря ей мы можем с очевидностью доказать, что астрологическая часть нашей космогонии была вставкой в первоначальное герметическое учение. Засела она, однако, прочно — авторитет платонической космогонии был велик, и древнегреческое представление о «долунности» человеческого рода пришлось предать забвению.

Но главное — это третий пункт, спекуляция о Логосе. Здесь чувствуется наибольшая близость к христианству: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово был Бог. Оно было в начале у Бога; все через него начало быть, и без него ничего не начало быть, что начало быть...» Не кажется ли, что наш космогонист пожелал дать грубоватую иллюстрацию к таинственным и глубоким словам евангелиста? — Но нет: не Логос, как таковой, а воплощение Логоса («И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины») есть то новое, чему учил Иоанн; Логос же был и раньше видным элементом греческой, собственно стоической спекуляции. Нечего говорить, что как таковой он был в новейшее время предметом живейшего интереса философов; существуют целые книги, посвященные вопросу о происхождении и развитии понятия космогонического «вселенского» Логоса. Специально русская философская литература обладает превосходным исследованием в указанной области — я имею в виду «Учение о Логосе в его истории», книгу С. П. Трубецкого (Москва, 1900). И, разумеется, я ничуть не желаю уронить значение этой или этих книг, которым и сам многим обязан; все же я не могу не указать на один их недостаток, в силу которого их авторы проглядели самую суть дела в вопросе о происхождении интересовавшего их понятия. Они подошли к нему с умственным настроением современных метафизиков; между тем мышление той эпохи, когда был создан Логос, было мифоло-

гическим, а не метафизическим, и Логос был мифологемой много раньше, чем стал философемой. *Зарождение же Логоса как мифологемы состоялось на почве герметизма* — вот тот новый результат, который я желал бы привнести в историю Логоса.

Что Логос как зиждущее начало играет важную роль в герметических книгах — это, разумеется, давно ни для кого не было тайной; но так как эти книги — о них будет еще речь — довольно позднего происхождения, то это обстоятельство не имело большой важности: полагали, что они заимствовали его либо из Евангелия, либо у стоиков. Наша страсбургская космогония не расшатала этого убеждения — ее первый издатель склонен был и ее отнести к эпохе Диоклетиана и приписать ей египетское происхождение. В противоположность этим его взглядам я вижу в ней соединительное звено между древним аркадским и греко-египетским герметизмом; но, конечно, это не исключает возможности, что Логос был ею заимствован из стоического учения. Для доказательства моего положения о герметическом происхождении Логоса я сошлюсь на следующее обстоятельство.

Читатель не забыл сказанного о древнейшем козловидном боге аркадских пастухов — об аркадском Пане. Расцвет аркадского герметизма заставил его почитателей поставить его в генеалогическое отношение к главному богу Гермесу: он был сделан его сыном. При всем том его образ, как козловидного демона, держался очень прочно в народном представлении, а так как его грубость смущала тонких мыслителей-богословов, то пришлось подвергнуть его возвышенному толкованию — аллегория вступила в свои права. Герметизм, как мы видели, был и без того склонен к космогоническим аллегориям (прошу вспомнить сказанное о Гермесе-Космосе и его супруге Гармонии); ему, таким образом, не пришлось далеко ходить за приемами иносказательного объяснения. Гермес, как уже было сказано, даровал человеку речь; выражаясь мифологически, Гермес был отцом речи. Но Гермес был также отцом Пана; итак, Пан есть речь, есть Логос. — «Как? — воскликнут. — Речь, это существенно человеческое свойство, имело своим символом козловидного бога?» — Что делать: да. Не логика ведь создала этот символ: он развился исторически, будучи последствием постепенного превращения мифологемы в философему. А чтобы читатель убедился в этом, приведу в буквальном переводе древнейшее свидетельство о Логосе, записанное задолго до возникновения стоического о нем учения, — свидетельство Платона в диалоге «Кратиль» (гл. 14). Сократ в беседе с Гермогеном выводит, путем очень рискованных этимологий, сущность греческих богов из их имен; о Пане он говорит следующее:

Сократ. — Также и в том, что Пан — двуобразный сын Гермеса есть доля разума, друг мой.

Гермоген. — Каким образом?

Сократ. — Ты знаешь ведь, что речь (-Логос) все (to pan) обозначает и все вращает и обращает всегда (polei aei), а также что она двуобразна — правдива и лжива?

Гермоген. — Конечно.

Сократ. — Далее, ее правдивое естество и гладко, и божественно, и обитает в вышних с богами, лживое же внизу, среди толпы, будучи косматым и козловидным (tragikon, от tragos — «козел»): там ведь пребывает большая часть мифов и вымыслов, в «трагической обстановке».

Гермоген. — Конечно.

Сократ. — Итак, по справедливости, речь (Логос), все (to pan) обозначающая и всегда вращающаяся (aei polon), будет пастухом (airolon) Паном, двуобразным сыном Гермеса, сверху гладким, снизу косматым и козловидным; а стало быть, Пан, раз он сын Гермеса, будет либо Логосом, либо братом Логоса; а что брат похож на брата — в этом нет ничего удивительного.

Прочтя внимательно это свидетельство, мы не будем сомневаться в том, что уравнение Пан = Логос возникло на почве герметизма, как примирение двух мифологем: «Гермес — отец Пана» и «Гермес — отец Логоса». А возвращаясь к страсбургской космогонии, мы легко усмотрим в ее восторженном описании Логоса легкую полемику с Платоном. Согласно последнему, Логос-Пан потому двуобразен, что он и правдив, и лжив; согласно же нашему анониму, Логос —

вечно правдивый,
С силой святой убеждения на вещих устах непреложных,
Помыслов чистых отца своего возвеститель летучий.

А если так, то в чем же заключается причина его двуобразия? Герметисты ухватились за определение Платона, что Логос одной частью своего естества витает в вышних с богами, а другой — внизу среди людей. Правда, в страсбургской космогонии относящееся сюда место не уцелело, но мы находим его в древнейшем из позднейших герметических сочинений, в Пемандре (гл. 10). «И тогда (по сотворении планетных божеств) божественный Логос воспрянул из нижних стихий в чистую часть мироздания и соединился с творческим Разумом: ибо он был единосущен ему». Читатель видит, как мало-помалу первоначальное мифологическое представление путем последовательных абстракций очищается от своей грубой плоти и преобразуется в отвлеченное метафизическое понятие. Пан аркадского герметизма — Пан-Логос Платона — кры-

латый Логос страсбургской космогонии — Логос Пемандра — наконец, вселенский Логос Гегеля — вот последовательные ступени этой абстракции.

«А Иоанн?» — спросят.

Он стоит вне восходящей колеи этой эволюции. «Логос стал плотию и обитал с нами, полный благодати и истины» — этими словами христианство указало своему сопернику обратный путь; кто их произнес, тот провозгласил смерть великого Пана.

VI

Прежде чем проследить метаморфозу герметизма на почве птолемеевского Египта, дополним одну его важную сторону. Зевс рождает Гермеса, Гермес рождает Логоса и вместе с ним создает мир: но мироздание не кончено без его ключевого камня, человека. Как же происходит человек? На этот вопрос даже конец страсбургской космогонии не дает ответа; но и этот конец, как читатель, вероятно, с недоумением заметил, состоит почти сплошь из моих дополнений. Я позволил себе приобщить к новонайденной аркадской космогонии старинное аркадское предание, что первым человеческим существом была Дафна, дочь главной аркадской реки Ладона и Земли; а так как по другому аркадскому преданию, сообщаемому Каллимахом, Аркадия была первоначально безводна, то я и предположил, что Ладон был вызван из недр земли волшебным жезлом Гермеса. Надеюсь, что я этим угадал мысль космогониста; позднейший герметизм нам тут опоры не дает, так как он по возможности стер все мифологическое. Мы вскоре перейдем к этой метафизической ступени герметизма, несравненно более интересной с философской точки зрения; пока же прошу читателя вооружиться терпением при беглом разборе этих мифов о первом человеке, памятуя, что и здесь мифологема была матерью философы.

Итак, Дафна. Как аркадянка, она всецело принадлежит герметизму, но он о ней хранит глубокое молчание. Зато мы знаем красивый миф о том, как Аполлон, полюбив, преследовал ее; как она, не желая ему отдаваться, превратилась в дерево-лавр, и Аполлон, обманутый в своих надеждах, сделал этот лавр своим любимым деревом. Мы вправе признать тут след того же соперничества между религией Аполлона и религией Гермеса, как и выше в грубоватом мифе о похищении Аполлонова стада Гермесом. А раз это так, то мы вправе поставить вопрос: зачем было герметизму первым человеческим существом выставлять женщину? Вспомним вышеприведенный, столь важный для нас стих из «Психагогов» Эсхила:

«Гермеса-родоначальника чтим мы, живущее у озера племя»; мы уже отметили странность этого представления. Мне кажется, обе странности взаимно объясняют друг друга: потому первым человеческим существом была женщина, что родоначальником предполагался бог Гермес.

Но как бы там ни было, Дафна могла быть только Евой аркадского герметизма; кто был его Адамом? Нам называют «долунного Пелазга», сына Земли, или Ниобеи. — «Долунный» Пелазг очень успокоителен; значит, мы — на почве герметизма; что касается Ниобеи, то она, как видит читатель, лишь «ипостась» Земли — гористой аркадской земли. Сын Пелазга — Ликаон, супруг Киллены (т.е. той же аркадской горы), он отец многих сыновей и дочерей и, стало быть, настоящий родоначальник человеческого рода. Ту же Ниобею мы, однако, встречаем и в Фивах, городе Кадма-Гермеса и Гармонии и, следовательно, другой родине герметизма; здесь она — мать семерых сыновей и стольких же дочерей, но родоначальницей она все-таки не стала, так как ее детей перестрелял Аполлон. Как видит читатель, этот чудный, трогательный миф о матери-Ниобее имеет в своем основании все то же соперничество религии Аполлона и герметизма; пали несчастные ниобиды, и Ниобее-горе осталось только ручьями слез оплакивать гибель своего потомства. Но вернемся к Пелазгу; этимологически (как это развито Виламовицем) его имя совпадает с именем Асклепия (— Эскулапа), которого мы действительно встречаем в его потомстве, как сына аркадского «Исхиса», в прозрачном имени которого («Сила») мы вправе признать «ипостась» аркадского бога, т.е. Гермеса. Но увы! И его Аполлон не пощадил: Исхиса он убил, а Асклепия присвоил себе. Да, тяжело было герметизму, пока его носителями были аркадцы: народ бессильный, раздираемый контональными войнами и притесняемый соседями, он не мог противостоять также и религиозным захватам со стороны такой культурной силы, как Аполлон.

Все же из этой путаницы мифов видно одно: аркадская космогония действительно кончалась сотворением прачеловека, родоначальника человеческого рода; этот прачеловек и родил в свою очередь по несколько — ради красивого числа было допущено: по семи сыновей и дочерей, от которых и произошли народы. А затем — читатель уже знает, что Аркадия высылала избыток своих детей за пределы страны, — они-то и сеяли повсюду семена герметизма. Обильнее всего взошли эти семена в африканской Кирене, названной так по имени аркадской богини; из Кирены герметизм был перенесен в Египет. Здесь он нашел благодарную почву, на

которой он вырос, окреп — и стал опасный соперником христианства.

Случилось это благодаря тому, что он встретился здесь с двумя религиями, с которыми он тотчас вступил в живейшее общение; то были, во-первых, древнеегипетская религия, во-вторых, религия ветхозаветного Иеговы.

VII

Искусная и прекрасная при всех своих несовершенствах система греческого богословия, которая получила свою последнюю и высшую санкцию в Дельфах, была достаточным оплотом верующего, пока он пребывал в границах греческого мира; но она подвергалась опасности всякий раз, когда он вступал в сношения с жителями не-греческой страны, исповедующими других богов. Врожденная вдумчивость и участливость не позволяли эллину объявлять лживыми религиозные обряды и символы других народностей; для него было ясно, что эти народности обладают теми же объективными и субъективными данными для своих верований, как и он для своих. А если так, то необходимо было допустить, что чужие боги совпадают с греческими, отличаясь от них только именами; задача состояла в том, чтобы определить, какому греческому божеству соответствует тот или другой чужеземный бог.

Эта задача представилась уму греков с особенной настоятельностью при их ознакомлении с египетской культурой. В Египте системы местных божеств были объединены очень рано, раньше, чем сама весть об этой стране могла проникнуть в Элладу; все же пережитки прежних «всебогов» продолжали держаться в сознании египтян и позднее, когда этим всебогам пришлось уже в видах единства потесниться и признать взаимные державные права. Таков был Тот, владыка города Хмуну и глава тамошней местной огдоады... Я считаю долгом заметить, что своими сведениями в этой чуждой для меня области я обязан сочинению нашего авторитетного египтолога профессора Б.А.Тураева («Бог Тот» в «Записках историко-филологического факультета С.-Петербургского университета», 1898); полагаю, что если бы Рейценштейн мог воспользоваться этим чрезвычайно солидным и трезвым исследованием, то он избег бы многих увлечений и не заслужил бы упрека в египтомании. — Итак, божественный ибис Тот исконно почитался в Хмуну как бог вообще, устроивший вселенную своим словом; вот почему он, как член общеегипетской системы, стал «владыкой словес бога». Но Египет не Греция; «владыка словес» понимался не как вдохно-

витель речи, ее творческого полета, ее логической последовательности, ее художественной красоты, нет, — а только как знаток магических формул, связывающих злую силу на этом и на том свете. Особенно — на том. Всем известна боязнь древних египтян за участь своих душ в подземном мире. Сколько ей угрожало опасностей на ее загробном шествии от таинственных и страшных противников, поджидающих ее, чтобы ее терзать и отнять у нее даже то призрачное существование, которое ей оставила смерть! Пусть же вражья сила знает, что Тот охраняет душу или, еще лучше — что Тот отождествился с нею. Итак, покойник уподобляется Тоту: «Никакой бог не бьет его, никакой перевозчик не противится ему на пути — он Тот, сильнейший из богов». Но вот путь ужасов пройден, покойник — перед судьей; и тут владыка словес может ему помочь. «О, Тот! — молится он ему в «Книге Мертвых». — Сделай покойного правогласным против его врагов, как ты сделал Осириса правогласным против врагов его». — Это несомненно трогательная черта; но от нашего исследователя не скрылась и обратная сторона этой веры. «Бог премудрости и правды, — говорит г. Тураев (с. 52), — оказывает плохую услугу египетской культуре и справедливости: его вмешательство сводит нравственный элемент страшного суда почти на нуль. Он учит покойника формулам, делающим безвредными его судей; знание этих формул и имен судей делает нравственную чистоту излишней. В его священном граде найдена и формула против задержания сердца в аду, которую произносит покойник в то время, когда сердце его положено на весы. Знание этой магической формулы обуславливает благополучный исход взвешивания независимо от действительных качеств сердца. Он сам, как бог письменности, ведет протокол суда, как изобретатель мер и числа, заведует весами, причем его роль милостивого покровителя покойника иногда берет верх над функцией справедливого прототипа египетского чиновника и покровителя точных наук: он позволяет себе перетягивать весы в пользу покойника».

Таков этот оригинальный бог египетской земли в его наиболее понятных для постороннего наблюдателя чертах. Когда греки с ним познакомились — а это случилось очень рано, — ответ на вопрос: «Кто такой Тот?» — сразу представился им несомненным: при первом взгляде на картину, изображавшую загробный путь покойника в сопровождении почтенного ибисоголовца или песьеголовца (встречаются оба типа), они должны были сказать: «Это наш Гермес — проводник душ». Все же греко-египетского герметизма тогда еще не возникло; мы видели, что общегреческий Гермес занимал слишком служебное положение для того, чтобы стать центром религии. Для этого нужно было, чтобы на египетскую почву попал

не общегреческий, а исконно аркадский космогонический Гермес, а это случилось — при посредничестве Кирены, как мы видели, — лишь в эпоху, непосредственно примыкающую к основанию Александрии, т. е. в начале III века до Р.Х. Борьбы он не встретил: Гермес уже давно был отождествлен с могучим Тотом; родной город последнего, Хмуну, официально назывался по-гречески Гермополем. Итак, под знаменем Гермеса-Тота греческая религия соединилась с египетской; последствием этого соединения было *распадение герметизма на высший и низший*. Скажем теперь же, в чем состоял различный характер греко-египетской смеси здесь и там: высший герметизм, как система религиозного учения, остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул к египетскому пантеону; наоборот, низший герметизм, как система магических практик, остался по своему существу египетским, хотя и принял в себя и греческие, и другие иноземные начала, и особенно греческий язык. Соперником христианства, разумеется, стал только высший герметизм.

VIII

Египетская религия была лишь одной из двух, с которыми греческий герметизм встретился на александрийской почве; второй была еврейская. Тут мне придется напомнить читателю лишь давно известные факты. Александрия быстро стала главным центром еврейского «расселения» (диаспоры): из ее пяти кварталов два были еврейскими. Но, вошедши в сферу греческой образованности, евреи сами стали греками; потребность сочетать греческую культуру, и особенно ее орудие — греческий язык, — с еврейской верой повела к возникновению греческого перевода Ветхого Завета, начало которого восходит еще к III веку до Р.Х. Благодаря этому переводу стало возможным воздействие еврейской религии на греческую и специально на герметизм. В области низшего герметизма все двери были открыты, проникновение состоялось быстро и стремительно: еврейская каббалистика, которая еще с персидской эпохи деятельно разрабатывалась раввинами, предоставила весь свой внушительный пандемоний, всю свою мудреную мистику букв и чисел в распоряжение герметической магии. С высшим герметизмом дело обстояло труднее: еврейская религия признавала лишь единого Бога — Творца неба и земли; отождествить его с Гермесом нельзя было, так как по основному догмату его религии сам Гермес был созданным богом. Но тут навстречу учениям герметистов пошло другое интересное течение.

Эллинистическая религия вообще стоит под сильнейшим влиянием *эвэмеризма* — этого оригинального и в своей основе атеистического учения, согласно которому боги народной веры — не что иное, как обоготворенные люди. Ни египетская, ни герметическая религии не были, разумеется, атеистическими; тем не менее эвэмеризм был на руку обеим, и вот почему. По египетскому учению, первую из династий египетских царей была династия богов, — стало быть, боги были некогда людьми. Что же касается герметизма, то мы уже видели, что он с самого начала обладал склонностью аллегоризировать свои божественные типы: Гермес есть Космос, Пан есть Логос. Несомненно, что эти аллегорические имена были гораздо выгоднее для религии, хотевшей стать супранациональной, — мы знаем ведь, как много способствовало распространению еврейской религии то обстоятельство, что ее адепты из страха называли своего Бога просто Господом (Адонай), а не Иеговой или Иахве. Итак, по примеру Пана-Логоса, вся герметическая космогония подверглась обобщению. Зевс стал Разумом (Nus), заимствованным из философии Анаксагора. Гермес... он давно уже, как мы знаем, был Космосом, но теперь это объяснение не всеми было удержано: оно грешило пантеизмом, между тем как всепобеждающее влияние Платона научило людей признавать активного творца вселенной Демиурга. Итак, Гермес стал вторым богом, «Разумом-демиургом»; кроме него, Разум создал, с одной стороны, Логоса (это представление было сохранено) — его помощника при устройении мироздания, а с другой — Человека. При этом мифологические имена — Зевс, Гермес, Асклепий — стали свободны; их носители из космогонических начал превратились в людей глубокой древности, ставших источниками или первыми восприемниками герметических откровений. Египетские эквиваленты им давно были найдены: Зевсу соответствовал Амон, Гермесу — Тот (или у герметистов — Тат), Асклепию — Имготеп. Но при слиянии состоялся компромисс: Зевс был заменен Амоном, Асклепий же одолел Имготеп; что касается Гермеса и Тата, то они были удержаны оба, причем Тат стал сыном Гермеса и вытеснил Асклепия, удовольствовавшегося скромной ролью ученика. Источником откровения был, разумеется, Гермес; как пророк герметической религии он получил прозвище *Трижды-Величайшего* (Trismegistor), унаследованное им от египетского Тота. Он стал пророком царя Амона и в своих откровениях обращался то к нему, то к своему сыну Тату, то к своему ученику Асклепию. А с развитием герметической религии и другие божества были приобщены к этой мистической четверице: поклонники Исиды пожелали прорыть канал от герметизма к своей многоименной богине... или, может быть, его про-

рыли герметисты, чтобы использовать ее громкую славу. Как бы то ни было, Исида, как Дева Мира, стала ученицей Гермеса Трижды-Величайшего, сообщившей его тайнства своему сыну Гору.

Такова внешняя обстановка греко-египетского герметизма; повторяю, что, кроме этой обстановки, в высшем герметизме почти ничего египетского нет. Быть может, герметисты были бы рады приобщить к своей религии древнеегипетскую «таинственную мудрость»; но, к сожалению, эта мудрость была так таинственна, что ее никто не понимал, не исключая и самих жрецов. Она состояла в огромном числе темных, расплывчатых формул, которые заучивали наизусть, не вникая в их смысл; эти формулы пришлись по вкусу, как мы увидим, низшему герметизму, но для высшего они были довольно бесполезны. Высший — черпал полными горстями из греческой философии, преимущественно Платона, из греческих мифов в их стоическом толковании и из Ветхого Завета; последнее не представляло затруднения, так как ветхозаветный эквивалент очеловеченного Гермеса был найден. Это был сам еврейский законодатель Моисей, советник египетского фараона, чудодейственный жезл которого получил у каббалистов значение, немногим уступавшее значению золотого жезла греческого владыки чар.

IX

То, что мы называем низшим герметизмом, вводит нас прежде всего в область *магии*. Весь подлунный мир кишит демонами. Мы и в высшем герметизме встретим это представление, но там его значение — другое. Там демонов опасаются как вредных для души существ; здесь, напротив, с ними стараются вступить в сношения ради всяких земных благ. Властвует над демонами Луна, по-гречески — Геката, а по-египетски — Тот, он же «владыка словес». Зная эти словеса, формулы заклинания, можно подчинить себе демонов. А каковы они были, об этом может дать представление нижеследующая молитва, найденная в одном папирусе лет десять назад и приписываемая славному магу Астрампсиху (текст по Рейценштейну, с. 20):

«Войди в меня, владыка Гермес, как входят дети в утробы женщин. Войди в меня, владыка Гермес, ты, собирающий пищу богов и людей. Войди в меня, владыка Гермес, и дай мне обаяние, достаток, победу, благоденствие, красоту лица, наружность, силу против всех. Я знаю имя твое, на небесах воссиявшее, — Вофи, Вастенвофи, Оаменоф, Эндохух: таковы твои имена в четырех углах неба; я знаю и образы твои, они следующие: на востоке ты имеешь

образ ибиса, на западе образ песьеголовца, на севере имеешь образ змия, на юге имеешь образ волка; я знаю, какая твоя трава: это — элолла этевеноот; я знаю и твое дерево: это эбеновое. Я знаю тебя, Гермес, кто ты — откуда ты и какой твой город: это Гермополь. Я знаю и варварские твои имена...» По-видимому, приведенные еще не казались автору достаточно варварскими: он заставил своих адептов ломать язык на следующих: «Фарнафас, Барахил, Хфа — таковы твои варварские имена; а равно и истинное твое имя, вырезанное на священной плите Гермопольского храма, где твоя родина: твое истинное имя Осериариах Номафи — таково твое пятнадцатизначное имя, имеющее число знаков по числу дней роста луны, а другое имя семизначное по числу властителей мира (планет), а по счету* соответствующее числу дней — Абрасакс. Я знаю тебя, Гермес, и ты знаешь меня: я есмь ты, и ты еси я. Войди в меня и сотвори мне все и помоги мне вместе с Доброй Судьбой и Добрым Демоном».

В этой молитве нет почти ни одной мысли, которой нельзя было бы подтвердить аналогией из древнеегипетских формул. Главная сила принуждения заключается в том, что автор знает истинные имена тех, к кому он обращается. Некогда проводник душ Тот учил своих опекаемых знать истинные имена чудовищ загробного мира и членов страшного суда; теперь та же наука обращена против него самого. Полезно знание также и его «варварских» имен: разумеются еврейские, как показывает форма Барахил (Barachel), взятая из богатой демонологии еврейской каббалистики. Одним словом, перед нами образчик той греко-египетской смеси, которой пробавлялось суеверие эллинистической эпохи.

Дева Мира, великая Исида, получила свое знание от Гермеса, своего учителя, или, по другому варианту, от Камефиса: «Слушай, сын мой, Гор, ты внимаешь тайному учению, которое древний Камефис узнал от Гермеса, писца всех дел, а я от древнего Камефиса, тогда же, когда он меня почтил и чернетью совершенства (to teleio melani)». Последних слов никто не понимает; мне кажется, что я могу их объяснить. Прежде всего установлю факт, что тот Камефис, которого примирительная теология Девы Мира называет учеником Гермеса, не что иное, как сам Гермес, а именно одно из его «истинных» имен; это ясно доказывает молитва (у Рейценштейна, с. 29), где Гермес под конец назван «владыка Кмеф». А затем сошлюсь на интересный рассказ той же Исиды тому же Гору о своих приключениях в священном граде Ормануфи (Berthelot,

* Т. е. по сумме букв, если принимать в расчет значение последних как цифр (ср. «звериное число»): $\alpha = 1$, $\beta = 2$, $\varrho = 100$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$, $\alpha = 1$, $\xi = 60$, сумма 365.

Collection des anciens alchimistes grecs, 29): «Тут случилось, что один из ангелов, обитающих в первой небесной тверди, увидел меня и пожелал совокупиться со мною. Я, однако, не соглашалась, желая узнать, *как готовится золото и серебро*. Тогда он сказал, что не имеет права меня этому научить, ввиду чрезвычайной таинственности предмета, но что на следующий день придет старший ангел Амнаил и что он имеет власть ответить мне на мой вопрос». Исида настояла на своем; так-то от Амнаила пошла наука приготовления золота и серебра.

Позволительно догадываться, что таинственный Амнаил — лишь «варварское» имя Гермеса, «истинное» имя которому было Кмеф. Священные грамоты, говорит Зосим (Berthelot, Origines de l'alchimie, 9), учат нас, что есть род демонов, имеющий общение с женщинами; *Гермес говорит о них в своих книгах о природе*. Древние и священные писания говорят, что некоторые ангелы, восплавав любовью к женщинам, сошли на землю и научили их тайнам природы; вследствие этого они были изгнаны с неба и обречены на вечные скитания. От этой связи произошел род великанов. Книга, по которой они учились искусствам, названа *Схема*; отсюда слово *схема* предпочтительно обозначает искусство — а именно химию. А теперь вспомним, что *схема* — слово египетское, означающее «чернеть»; теперь, я думаю, понятны слова Девы Мира, что Гермес-Камефис «почтил ее чернетью совершенства» — это значит: «научил ее химии» — в награду за ее любовь.

Действительно, химия, какою ее знал Египет, была искусством готовить золото и серебро, особенно первое. При этом слово «готовить» не следует понимать чересчур точно; задача была решена, если удавалось представить металл, имеющий внешний вид золота. Одним средством была позолота, другим — изготовление сплава, похожего на искомый металл; при этом иногда дело велось чисто, иногда же с несомненной целью обмана. Нам сохранены рецепты той и другой категории. Этими рецептами, понятно, дорожили: они передавались от отца к сыну, от учителя к ученику, преимущественно устно; если же их записывали, то только как опору для памяти, стараясь выражаться не слишком ясно и часто нарочно затемняя смысл прибавлением ненужных и сбивающих с толку слов. Это делалось и с практической целью — во избежание разглашения, — и с мистической: «демоны ревнуют к грамоте». А без демонов обойтись нельзя было: от них зависел успех или неуспех дела, их призывали к его началу подобающими формулами и молитвами. Так-то составной частью химии была магия: таково было египетское «чернокнижие».

В этом виде его приняли от них греки. Впервые ли? Положи-

тельно ответить на этот вопрос нельзя. Я выше привел свидетельства о химических свойствах воды Стикса, о золоте как даре Гермеса; сами греки называли своим первым химиком Демокрита. Мы с первых же их шагов в Египте видим их во всеоружии чисто греческой научной терминологии, с очень незначительной египетской примесью; но как бы то ни было, если они и приняли химию от египтян, то они проникли ее своим научным духом. Им было мало чисто ремесленных рецептов о позолоте и подделке золота: мысль о единстве вселенной подсказала им другую мысль — о возможности реального *превращения* других металлов в золото. Этим был дан сигнал для продолжительной и плодотворной научной работы; «искусство» Гермеса пережило падение его культа и сделало популярным его имя в течение всего средневековья — христианского и мусульманского — и доброй части новых времен. Теперь оно забыто, как забыта и концепция одушевленности элементов, и только осиротелое слово «герметический» напоминает знатокам и том, кто некогда считался творцом «черной науки».

Х

Довольно, однако, о низшем герметизме; попытаемся проникнуть в сущность высшего герметического учения, бросив предварительный взгляд на его источники. Это, во-первых, дошедшие до нас в особых списках 17 диалогов на греческом языке; во-вторых, большое «слово посвящения», сохраненное нам только в латинском переводе, который раньше неправильно приписывали Апулею, под заглавием «Асклепий»; в-третьих, названная выше «Дева Мира», крупные отрывки которой нам сохранены Иоанном Стоейским в его хрестоматии. Эти сочинения далеко не все, что в древности приписывались Гермесу Трижды-Величайшему, — даже если отнестись скептически к свидетельству Ямблиха, говорящему о 20 000 его книг, и, вычеркнув пару нулей, зачислить в эту цифру и многочисленные произведения по низшему герметизму с алхимией. Равным образом, сочинения эти не одновременны: древнейшее из них («Пемандр») в своей первоначальной редакции послужило источником для «Пастыря» Ермы, одного из первых сочинений христианской литературы, будучи, таким образом, древнее II века по Р.Х.; самое позднее («Асклепий») в его нынешней редакции относится к эпохе императора Константия (IV в.).

Начнем с «Пемандра», прозрачное заглавие которого (Poimandres, «пастырь мужей») сохранило еще воспоминание о древнем боге-пастыре аркадской мифологии. Это — слово открове-

ния: говорящим представляется, по-видимому, Гермес Трижды-Величайший. Он рассказывает, как в экстазе, вызванном усиленным погружением в тайны мироздания, ему явился сам Пемандр, «державный Разум», как он себя называет; при его содействии он вновь переживает сотворение мира. Эта «пемандрова космогония» в главных чертах совпадает со страсбургской, только мифологические имена заменены аллегорическими. В начале был свет, он же и первый Разум, и тьма; последняя рождает из себя «влажную природу», дымящуюся как от огня и издающую жалобный звук. От света к ней исходит «священный Логос», благодаря которому происходит разделение стихий. Затем «первый Разум», будучи обоеполым, рождает Разум-Демиурга и дает ему власть над высшей стихией — огнем; он создает семь планетных божеств, после чего Логос с ними соединяется. Оставленные Логосом нижние стали простой материей (hyle) и в качестве таковой произвели «бессловесные твари». Тогда первый Разум... Но то, что следует далее, так оригинально и так красиво, что было бы жаль сокращать и изменять изложение подлинника.

«Тогда Разум, отец всего сущего, будучи светом и жизнью, родил подобного ему Человека; его он полюбил как своего сына. Он был ведь прекрасен, имея образ отца; так-то, в действительности, бог полюбил свой собственный образ. Ему он передал все свои создания. Он, созерцая творение Демиурга в огне (т.е. планетные сферы), и сам пожелал творить; и ему это было разрешено отцом. Очутившись в сфере Демиурга с тем, чтобы иметь власть над нею, он созерцал создания брата (т.е. планетных богов), и они полюбили его, и каждый уделил ему часть собственного естества. Познав их сущность и получив удел в их природе, *он пожелал разорвать вращение сфер и разбить власть того, кто восседает над огнем*».

Мы здесь без труда узнаем знакомые мотивы из Книги Бытия; так как мы ниже найдем несомненное заимствование из нее, то ничто не мешает допустить ее непосредственное влияние и здесь. Но как смело и странно грехопадение ангелов соединено с грехопадением человека! Не ангел, нет — сам Человек, созданный Богом по Его образу и подобию и облагодетельствованный Им, пожелал возмутиться против Него и «разбить Его власть». Это решение является последствием того, что планетные боги уделили ему своей силы; отсюда видно, что это были злые влияния. Какие — это Пемандр старается определить ниже, но очень искусственно и неубедительно (§ 25). Гораздо удачнее попытка, о которой мы узнаем от Сервия, древнего комментатора Виргилия (к кн. VI, 714, Энеиды). Согласно ей, душа человека, проходя для воплощения через планетные сферы, заражается от медленного Сатурна вяло-

стью, от властолюбивого Юпитера спесью, от воинственного Марса вспыльчивостью, от прелестницы Венеры сладострастием, от корыстолюбивого Меркурия жадностью (остаток я дополняю), от всепожирающего Солнца обжорством, от бледной Луны завистью. Вот они, семь смертных грехов церковного учения, на которых еще Данте построил свою концепцию чистилища! Кто бы мог думать, что его корень находится здесь — в астрологии и в герметизме?

Но что же делает греховный и мятежный Человек?

«И вот владыка всего смертного мира с его бессловесными тварями прошел через небесную гармонию, разорвав ее сферы и разбив силу бога; он показал нижней Природе свой прекрасный божественный образ: увидев его, вместившего в себе всю силу распорядителей судьбы (т.е. планет) и подобие бога, — Природа ему улыбнулась в любви. А он, увидев свое подобие в ней, отраженное ее водой, воспылал любовью к нему и пожелал вселиться в него; с желанием явилась и сила, и он вселился в бессловесное подобие. А Природа, залучив к себе возлюбленного, обвила его вся, и они совокнулись: они ведь были любовниками. И вот почему, в отличие от всех других существ земли, человек двойствен, будучи смертен своим телом и бессмертен благодаря тому сущному Человеку».

Что сказать об этом дивном мифе? Одно ясно: перед нами уже не Книга Бытия; мы на греческой или греко-азиатской почве. Человек нисходит к Природе; Природа, прельщенная его неземной красотой, улыбается ему в любви; чтобы им овладеть, она показывает ему в воде его собственное изображение. Действительно, он спускается к прекрасному призраку; тогда она обвиняет его, и он принадлежит ей. Где-то читали мы эту притчу? Так Нарцисса любила нимфа Эхо, а он, безучастный к ее мучениям, любовался на свое отражение в ручье, пока не испустил душу... Но здесь нет той черты, что нимфа овладела им, благодаря этой его себялюбивой страсти. Так прекрасный Гермафродит, желая выкупаться в принадлежащем нимфе Салмакиде ключе, подпал ее власти... Но здесь нет любви к собственному отражению. Так, наконец, юный Гилас, увидев свой призрак в ключевой воде, наклонился к нему, любуясь его красотой, — а наяды ключа, пленившись им, увлекли его к себе... Вот именно этот последний рассказ и содержит все требуемые черты. К тому же он был в ходу у александрийских поэтов: нам сохранились поэтические обработки и Феокрита, и Аполлония Родосского, и Каллимаха, последняя — в подражании Проперция. А затем — героя звали Гиласом (Hylas); в Человека же герметической религии была влюблена природа, материя (hyle); должны ли мы признать это созвучие случайным? Не вероятно ли, что какой-нибудь поэт или мыслитель, пораженный этимологией имени Гиласа,

дал мифу о нем космогоническое толкование и что герметизм принял его в свои откровения?

Пемандр продолжает: «И вот таинство, скрытое до нынешнего дня. Природа, совокупившись с Человеком, принесла чудо-чудное: так как Человек имел в себе природу гармонии тех семи (планетных богов)... то и Природа не остановилась, но родила семерых людей, соответствующих природе семи правителей, обоеполых и реющих в воздухе... А когда исполнилось время, весь половой союз был разорван по воле Бога, все обоеполые существа разделились вместе с человеком и стали мужские и женские сами по себе. И тот же Бог сказал святое слово: *«Растите в росте и умножайтесь во множестве, все твари и создания; и да познает мыслящий человек самого себя, что он бессмертен, и что причина смерти — любовь, и да постигнет он смысл всего сущего».*

Тут заимствование из Книги Бытия — «Растите и умножайтесь!» — так очевидно, что ученый византиец Пселл, воскресивший интерес к герметизму у себя на родине, сделал к выписанным словам следующее замечание: «По-видимому, этот кудесник основательно ознакомился с Божьим словом; на основании его он рассуждает и о сотворении мира, и не останавливается перед заимствованием подлинных слов Моисея... Все же он не соблюл простоты, ясности, прямоты, чистоты и вообще божественности Писания, но впал в привычное эллинским мудрецам заблуждение, в аллегории и суесловия и фантазии, оставивши прямой и верный путь или, вернее, выбитый из колеи Пемандром. А кто такой этот Пемандр — ясно: тот же, кого мы называем «царем мира сего», или кто-нибудь из его свиты. Ибо дьявол — вор, говорит Василий, и крадет наши слова не для того, чтобы научить благочестию своих приверженцев, а для того, чтобы они, скрасив словами и мыслями правды свое нечестие, сделали его более убедительным для толпы».

Но это не все. Укажу вскользь на семерых сыновей и семерых дочерей Человека и Природы, в которых читатель без труда узнает обе седмицы Ниобидов аркадско-фиванского герметизма; число пришлось на руку астрологическим наклонностям общества и было поэтому сохранено. Но интереснее всего, конечно, последние слова откровения: *«Да познает мыслящий человек самого себя, что он бессмертен и что причина смерти — любовь».* Мы узнаем глубокомысленную концепцию, лежащую в основе стольких греко-восточных мифов о безвременно погибших юношах — Адонисе, Нарциссе, Гиласе: оплодотворение, т.е. уделение собственного естества, есть причина вечности породы, но в то же время причина смерти индивидуума. Бессмертие мыслимо либо для индивидуума, либо

для породы, но один его вид исключает другой. Прачеловек представляется под видом цветущего юноши; он силен и божествен, он мог бы быть бессмертным, если бы скрыл в себе самом производительную силу своего естества. Но именно этого не может допустить божество разлитого по всей природе стремления к бытию и передаче бытия, богиня любви и оплодотворения — сама вечно женственная Природа: она пленяет возлюбленного отражением его особы в ее естестве — и он передачей своей живительной силы обрекает на гибель самого себя, свое индивидуальное существование. Таково значение герметической антропологии Пемандра.

От нее прямой шаг к этике: если любовь лишила человека личного бессмертия, то он может обрести его обратно лишь путем отвращения от любви и всего, что с нею связано; отсюда проповедь отречения от чувственности, проповедь аскетизма. Пусть человек стремится при жизни оставить без применения те пагубные дары, которыми он обязан семи правителям, планетным богам; тогда рок не будет иметь власти над ним, он прорвет сферы всесвязующей седмицы и, отдавая поочередно каждому правителю его неприменный смертный грех, поднимается до восьмого неба, до святой «огдоады».

«Сказав мне это, — продолжает Гермес от себя, — Пемандр воссоединился с властями (огдоады); а я, воздав благодарение и словословие Отцу вселенной... начал вещать людям красоту благочестия и знания. — О, народы, землеродные люди, отдавшие себя пьянству и сну и неведенью Бога, отрезвитесь, рассейте пары вина и чары неразумного сна! — Они, услышавши, дружно сошлись; я же им сказал: — Зачем вы, землеродные люди, отдали себя смерти, имея власть приобщиться бессмертию? Покайтесь, вы, шествовавшие с заблуждением и общавшиеся с незнанием; отрешитесь от темного света, примите участие в бессмертии, оставив гибель! — И одни из них с глумлением покинули меня, отдав себя пути, ведущему к смерти; другие же, бросаясь к моим ногам, просили меня учить их. А я, приказав им встать, стал предводителем их рода, уча их словами, каким образом они спасутся. И я посеял в них речи мудрости, и они были вскормлены водой бессмертия. А когда наступил вечер и весь сияющий лик солнца стал погружаться, я приказал им благодарить Бога. И воздав благодарность, они обратились каждый к своему ложу».

Так, около времени пришествия Христа были основаны на берегах Нила первые герметические общины. Призыв к покаянию и отрешению от путей смерти раздавался не только из уст учеников галилейского пророка: «пастырь мужей» тоже собирал стадо, и оно

росло, «умножаясь во множестве», в ожидании того дня, когда ему предстояло соединиться с гораздо более численной паствой Доброго Пастыря.

XI

Дальнейшее движение герметической идеи определяется двумя факторами: во-первых, потребностью ее внутреннего последовательного развития и оправдания; во-вторых, ее борьбой с идеей христианства. Начнем с первого: действительно, неудача герметизма в первом направлении стала одной из причин его неудачи также и во втором.

Мы исходим из выставленного уже выше в истории философии и тем не менее неоспоримого принципа *«мифологема была матерью философы»*, или, выражаясь без аллегорий, при переходе человека от мифологического к философскому мышлению направление этого последнего обуславливалось конфигурацией предшествовавших мифологических образов. В аркадском герметизме мы имели дело с мифологемой: «Зевс родил Гермеса, Гермес родил Пана»; Пан, как мы видели, был истолкован как Логос — «Слово»; а раз это так, то Гермес, его отец, должен был превратиться в Разум (Nus), так как слово — порождение разума. Но что же тогда Зевс? Вера в примат разума была вначале сильна: выше разума может быть только высший, Первый Разум. Итак, Первый Разум родил Разум-Демиурга; таков путь от древнеаркадской через страсбургскую к пемандровой космогонии. Этой герметической троице — Первому Разуму, Разуму-Демиургу и Логосу — противопоставляется материя, из которой был ею создан мир; мы, таким образом, на почве онтологического дуализма. Это следует иметь в виду.

Но Пан, исходная точка этой спекуляции, был чисто аркадским божеством, неизвестным прочей Греции вплоть до исторического времени: на второй родине герметизма, в Фивах, обходились без него. Здесь поэтому Логоса не знали; а поэтому не было никакого основания видеть в Гермесе Разум. И действительно, метафизическое мышление пошло здесь по другому пути; мы видели уже, что Гермес был в Фивах отождествлен не с Разумом, а с Кадмом-Космосом, «супругом» Гармонии. Итак, бог есть мир; мы безусловно на почве пантеистического монизма. В птолемеевском Египте оба направления столкнулись, сплелись; затем, придя к сознанию своей разнородности, вступили в борьбу; затем, ввиду общего врага, попытались примириться. В сохранившихся герметических трактатах мы находим следы и борьбы, и примирения, разобраться в них поэтому довольно затруднительно.

Сосредоточимся сначала на дуалистическом направлении.

Основная герметическая троица — Первый Разум, Разум-Демиург и Логос, — выросшая из мифологемы, по исчезновении этой последней из сознания стала чем далее, тем более ощущаться как иррациональная. Уже Логос в сущности немногим отличался от Разума — он был ведь не просто словом, а «словом-разумом»; разграничение же первого разума от второго не могло не показаться странным. Пробовали было спасти это раздвоение приобщением платонического представления о двух мирах, мире идей и мире явлений, мире мысленном и мире видимом. Первый Разум создал мир мыслимый; Разум-Демиург, в подражание ему, создал мир видимый. Действительно, уже пемандрова космогония содержит вставку в этом духе, но она не привилась. Гораздо соблазнительнее было подвергнуть нашу троицу упрощению, признавая бога-творца единым, а разум с логосом — его орудиями. Этот шаг был сделан в трактате 4 под заглавием: «Чаша или монада». Бог есть демиург, т.е. творец; логос он даровал всем людям; что же касается разума, то он пожелал, чтобы они сами стремились к нему. Для этого он наполнил им чашу и послал «вестника» объявить душам: *«Погрузись (baptison) в чашу, ты, могущая погрузиться, — ты, верующая, что взойдешь к ниспославшему чашу, — ты, ведающая, для чего ты сотворена!»* Кто такой этот вестник — не сказано; но герметисты видели в нем Пемандра, и еще в IV веке алхимист Зосим приглашает свою подругу Феосевию «погрузиться в чашу Пемандра». Кстати: от читателя не ускользнуло, что понятие «погрузиться» выражено по-гречески знаменательным словом, встречающимся и у христиан и означающим у них «крещение».

Итак, бог есть монада, а не троица; мир создан им, но создан из материи, а материя — злая; бог — добро и источник блага, мир — обитель зла. Эту мысль мы встречаем уже в пемандровой космогонии: даже от планетных богов, созданных из огня, Человек заразился пороками еще прежде, чем подпасть власти Природы нижних стихий. Весь трактат 6 посвящен развитию мысли, что «благо только в Боге, а кроме его нигде». Бог, мир, человек — такова новая герметическая троица. Бог — безусловно благ; мир — безусловно зол; человек, исходящий от обоих, — и благ, и зол. С богом он общается путем разума (нус) и мышления (поезис), с миром — посредством чувствования (аистезис); к богу его ведут посланцы бога, которые либо отождествляются с воплощенными в человеке частями божественного разума («Пемандр»), либо представляются его вестниками («Чаша»); к миру — «карающие демоны», исходящие от мира. Если человек сумел отрешиться от чувствований и отдать себя разуму, то он восходит к «огдоаде», т.е. надпланетной

сфере, и воссоединяется с божеством; это его «возрождение» (трактат 13, «Тайная речь на горе»). Если же он отдает себе чувствованиям, то его душа остается на земле, переселяясь все в новые человеческие тела — человеческие, но не звериные: «Никакое другое тело не может вместить человеческую душу, да и нечестиво, чтобы человеческая душа пала в тело бессловесной твари: таков закон бога, чтобы сохранить человеческую душу от такого позора» (трактат 10, «Ключ»). Но кто совершает в человеке это возрождение? Это — «сын Божий, он же и человек, по воле Бога», отвечает «тайная речь». Разумеется, по-видимому, Гермес; но читатель видит, до какой степени прав был Василий Великий, утверждая, что «дьявол — вор».

Все это звучит довольно последовательно, но на практике колебания были неизбежны: упразднение Разума-Демиурга оставило после себя пробел, который многими ощущался как таковой. И вот одни пытаются устранить причину, вызвавшую это упразднение, другим толкованием исконной герметической троицы. Логос — сын Разума (второго, Демиурга), а Разум чей сын? — «Воли», отвечают они; итак, первый бог есть Воля. Но это замечательная мысль, заменившая античный примат разума приматом воли и как бы предварившая величественную концепцию Шопенгауэра, только мелькает в герметической литературе («Ключ»); она еще не имела почвы в мышлении человечества. Другой, очевидно, под влиянием гностических учений, вводит как непосредственного творца мира Эона (трактат 11, «Разум к Гермесу»), третий — взятого из эллинизированной египетской религии Доброго Демона (трактат 12), который стал, таким образом, божественным дедом Гермеса. Но все эти вымыслы были эфемерны: об отрицательном к ним отношении серьезных герметистов свидетельствует трактат 14-й, энергично отстаивающий строгий дуализм творца и творения: «Следует отрешиться от многословия и суесловия и признать только эти два начала, созидаемого и создающего; ни среднего, ни третьего к ним нет. О чем бы ты ни размышлял и что бы ни слышал, помни об этих двух началах и знай, что в них заключается все».

Таков герметический дуализм: перейдем, однако, и к *пантеистическому* течению. Тут прежде всего надо помнить, что герметический пантеизм, подобно стоическому, не был очень строг: он ведь (согласно старинному уравнению Гермес = Космос) отождествлял мир не с первым, а лишь со вторым богом. «Господин и творец всего сущего, которого мы называем богом, создал второго бога, видимого и осязаемого... Создав это единственное существо, занимающее первое место среди созданий и второе после него, он нашел его прекрасным и полным всяких благ и полюбил его как часть своего божества. Итак, чтобы он был и велик, и благ, он

пожелал, чтобы был другой, способный созерцать это его творение, и сотворил человека, как отражение своего разума и слова» (Асклепий, гл. 8). Это — та же троица, что и у позднейших дуалистов, но с одним крупным различием: бог, мир и человек — все трое божественны. «Бог — первое существо; мир — второе существо и первое изменяющееся; человек — второе изменяющееся и первое смертное» («Ключ»). «Бог — бессмертный человек, человек — смертный бог» (там же и трактат 12).

Все это выходило довольно изящно; затруднителен был, однако, при указанных условиях ответ на вопрос, откуда произошло зло. Именно легкость ответа на этот вопрос составляла силу дуалистов: благо от бога, зло — от мира. Но раз мир был божествен, то злым он быть не мог; и действительно, благодать мира — основной догмат пантеистов, как читатель мог усмотреть из приведенных слов автора «Асклепия». Прекрасно; но зло-то все-таки есть, откуда же оно взялось? Оно, отвечает автор 14-го трактата, возникло само собою, как ржавчина на металле, как грязь на теле: не кузнец же делает ржавчину, не родители родят грязь. Понятно, что этот наивный ответ никого не удовлетворил; пришлось прибегнуть к другим изворотам. Уже автор трактата об Эоне (11) с этой целью, по-видимому, отделяет мир от земли; опираясь на это отделение, автор пантеистического трактата 9 («О мышлении и чувствовании») признает «зло в земле, а не в мире, как некогда, кощунствуя, скажут некоторые» — явная полемика с дуалистическим трактатом 6: будущее время — «скажут» — объясняется тем, что трактат влагается в уста древнему Гермесу. Особенно удовлетворительным, понятно, и это решение признать нельзя; было предложено третье. Зло было приурочено к человеку: конечно, для этого нужно было разорвать непосредственную связь между ним и богом. Вопреки формуле «Асклепия» было предположено, что человек не был создан богом: сыном бога был мир, сыном мира — человек (трактаты 9 и 10). Бог благ, человек зол; что касается мира, то он, занимая среднее положение, по необходимости должен был оказаться нейтральным, «не благим, не злым» («Ключ»). Но что же он тогда? Тут, наконец, греческая мысль познала себя и ответила: «он прекрасен, но не благ и не зол» («Ключ»). Подхватила эту мысль полупантеистическая «Дева Мира» в своей поэтической космогонии: «Бог улыбнулся и своей улыбкой создал прекрасную Природу». Ее дальнейшее развитие мы имеем в недавно найденном герметическом гимне (изд. Dieterich, Abraxas, 1891): бог смеется семикратно и каждый раз своим смехом создает начало или божество природы; но в седьмой раз «бог засмеялся и, среди смеха, вздохнул и пролил слезу: возникла человеческая Душа».

Конечно, мы не можем поручиться, что найденное автором «Ключа» решение — поистине «ключ» загадки — стало общепринятым догматом в пантеистическом герметизме; но кто желал быть последовательным, тот должен был его признать и заодно преобразовать и другие части герметического учения. У дуалиста человек, исходя и от бога, и от мира, общается с первым путем мышления (poesis), со вторым — путем чувствования или ощущения (aisthesis); пантеисты вначале не прочь были удержать это столь удобопонятное определение (трактат 8), но со временем спохватились (трактат 9): ведь это значило бы, что бог лишен ощущения, а мир — разума, а этого допустить нельзя: «неправда, будто бог, как это утверждают некоторые, лишен разума и ощущения, — чрезмерное благочестие заставляет их кощунствовать». А если так, то неправда и то, что отрешение от ощущений приблизит нас к богу; тот аскетизм, который был существенной частью дуалистического герметизма, теряет свое право на существование в его пантеистической ветви. И здесь души, воплощаясь, проходят через планетные сферы, но не пороками они от них заражаются. «Солнце сказал: я дам им больше света. Луна обещала озарить следующую за Солнцем колею и напомнила, что она уже родила Страх, и Молчание, и Сон, и Память, которой предстояло стать для них столь полезной (?). Марс сознался, что у него уже есть дети — Соревнование, Гнев и Распря. Юпитер сказал: чтобы грядущее племя не враждовало постоянно, я произвел ему Счастье, и Надежду, и Мир. Сатурн объявил, что он стал уже отцом Правды и Необходимости. Венера не заставила себя ждать и сказала: а я к ним приставлю Желание, и Наслаждение, и Смех, чтобы родственные нам души, подверженные тяжкому приговору, не были чрезмерно наказаны. *И бог более всего обрадовался этим словам Венеры.* А я, — сказал Меркурий (Гермес), — сделаю природу людей ловкой и подарю им Мудрость, и Здравомыслие, и Убеждение, и Истину» («Дева Мира»). Как видно, не аскетическим представляет себе автор желательный для человека путь жизни; что же касается специально закона Венеры, то он прямо обязателен для человека. Прошу сравнить злорадствующую пантеистическую вставку в строго дуалистическом трактате 2; придираясь к словам трактатиста, что бог есть отец, автор вставки продолжает: «Поэтому деторождение — самое серьезное и в то же время самое благочестивое старанье в жизни для здравомыслящих людей; и величайшее несчастье и нечестье — бездетным оставить жизнь. Такой человек после смерти наказуется демонами; наказание же состоит в следующем: душа бездетного определяется в тело, не имеющее природы ни мужчины, ни женщины, что проклято под солнцем. Поэтому, Асклепий, не поздрав-

ляй бездетных, а, напротив, соболезнуй им, зная, какое их ждет наказание. Еще недвусмысленнее выражается автор «Асклепия» (гл. 20): *Гермес*. Вот, Асклепий, почему и каким образом все вещи бывают обоего пола. — *Асклепий*. Не исключая и бога, о Трижды-Величайший! — *Гермес*. Ни бога, Асклепий, ни какого бы то ни было одушевленного или неодушевленного существа. Немыслимо ведь, чтобы что-либо из сущего было неплотно; отними плодovitость у чего-либо из сущего — и ему невозможно будет быть вечно... Оба пола полны зиждительной силы, и их соединение, или, говоря правильнее, единство, не поддается пониманию; его ты можешь по праву назвать либо Купидоном, либо Венерой, либо тем и другим именем. И если ум может воспринять что-либо еще более истинного и очевидного, чем сама истина, так это — таинство рождения, которое тот бог всей природы присвоил на все времена всем существам и в которое он вселил величайшую нежность, веселье, отраду, желание и божественную любовь. И я счел бы нужным развить силу и властность этого таинства, если бы она не была известна каждому по наблюдению самого себя. Но достаточно обратить внимание на один тот миг, когда, в силу крайнего возбуждения, одна природа в другую вливает живительное начало, а другая с жадностью его поглощает и внедряет в себя, — как тогда, вследствие взаимного смешения, женщина получает силу мужчины, мужчина слабеет в женственной истоме. Действие же этого столь нежного и нужного таинства потому совершается сокровенно, чтобы божественности той и другой природы при совокуплении полов не пришлось краснеть от насмешек профанов, а тем более — нечестивцев». — Не правда ли, как далеки мы от тех прежних жестких и строгих слов дуалистического откровения: *да познает мыслящий человек самого себя, что он бессмертен и что причина смерти — любовь!* Положительно, остался только шаг до кощунственной вставки в трактате 15 (§ 16): «Не любовь, а логос — тот, кто блуждает и заставляет блуждать».

При всем том и пантеистический герметизм допустил восхождение человеческой души к божеству и ее нисхождение — это в отличие от дуализма — в звериные тела. Действительно, разум (*nus*) разлит по всему миру; имеется он и у зверей, у которых мы называем его «природой», т.е., по-нашему, инстинктом (трактат 21). Восхождение достигается благодаря добродетелям, особенно благочестию; нисхождение — кара за пороки. Общая схема, таким образом, одинакова — только содержание стало иным.

Так-то двойственность старинной мифологемы — Гермес-Разум и Гермес-Космос — стала роковой для всего дальнейшего развития герметизма; он запутался в скрещивающихся нитях дуалистиче-

ских и пантеистических концепций, и запутался безысходно. Разделение на два толка много бы способствовало выяснению дела, но именно его не последовало: все, кто веровал в Гермеса, принадлежали к той же герметической общине; книги откровения были общим достоянием — все равно, имели ли они первоначально дуалистический или пантеистический характер. Борьба сказывалась в том, что к резким появлениям того или другого направления делались полемические приписки противоположного характера; а позднее стали писать примирительные трактаты, вроде много раз упомянутого «Ключа», в которых враждующие учения растворились в высшем — увы, недостижимом — единстве. Видно, герметизму не доставало той пламенной веры в непреложность откровения, которая обеспечила победу его великому сопернику — христианству.

XII

Христианство ни разу не упоминается в герметических трактатах; все же его близость чувствуется нами при внимательном их чтении. Главное последствие этой близости состояло в том, что пантеистическое направление чем далее, тем более стало преобладать над дуалистическим. Действительно, христианство покоилось на дуализме, имея в своем основании представление о богоотчужденной природе: дуалистический герметизм, вроде пемандровых откровений, будучи посредствующим типом между дуалистическим христианством и пантеистическим герметизмом, был этим самым обречен на исчезновение. Вот почему именно последние герметические трактаты — «Дева Мира», «Асклепий» — принадлежат более или менее явно к пантеистическому направлению.

Идея же аскетизма, как мы видим, была порождением дуалистического мировоззрения; понятно, что герметизм ею пожертвовал. Не забудем, что борьба велась на египетской почве, видевшей первые и наиболее яркие примеры христианского подвижничества; тягаться с христианским аскетизмом было трудно — лучше было поднять знамя противоположной идеи, Природы. С этой точки особенно интересны выписанные выше мысли о деторождении и физической любви: читатель согласится, что в них очень слышно звучит полемическая нотка. «Не поздравляй бездетного, а соболезнай ему» — чтобы вполне понять этот совет, нужно представить себе картину христианского монаха, осуждающего себя на безбрачие и, стало быть, бездетность. Он делает это ради высших наград, обещанных его религией, — а Гермес говорит ему, что он будет не награжден, а наказан переселением его души в бесполое тело,

проклятое под солнцем. Осуждение аскетизма повело вообще к снисходительному взгляду на человеческие слабости. Содействовала этому и астрология: планетные божества заранее определили человеку его жизненный путь. Одна только добродетель и один грех всецело зависят от человека и имеют поэтому решающее влияние на его восхождение или нисхождение; эта добродетель — благочестие, этот грех — нечестие. «Вокруг солнца реют лики демонов, многочисленные и похожие на разнообразные войска; они, живя вблизи смертных, недалеко от бессмертных и, занимая промежуточное место, видят дела людей; они исполняют приказания богов, наказывая нечестие бурями и смерчами, молниями и пожарами, а равно и голодовками, и войнами. Ибо это величайший грех для смертных по отношению к богам... все другие прегрешения смертных, совершаемые под влиянием заблуждения, или пылкости, или необходимости, которую зовут роком, или незнания, — не подлежат ответу перед богами, одно только нечестие подлежит каре» (трактат 15, «Определения Асклепия»). А что такое нечестие — ясно; со стороны герметизма нечестием будет измена герметизму и переход в христианство. Все другие грехи простительны, одно только отщепенство непростительно: так учит религия, борющаяся за свое существование.

Нечестивцами вообще слыли христиане с точки зрения языческого общества и языческих властей: *герметизм заключает теснейший союз и с обществом, и с властями*. Отсюда его строго верноподданнический характер.

В сущности тут ничего особенного не было: все античные религии — религии государственные, более или менее тесно связанные с формами правления. В Египте еще Птолемеи называли себя земными отражениями Гермеса; когда над Востоком блеснула звезда молодого Цезаря, было естественно объявить новым Гермесом именно его. Таков — как это основательно развивает Рейценштейн (с. 176 и след.) — смысл заключительных строф второй оды Горация (пер. Фета):

Склонись, сын Ман, стан с проворными крылами
На образ юноши земной переменить:
Мы будем признавать, что избран ты богами
За Цезаря отмстить.
Надолго осчастливь избранный град Квирина,
Да не смутит тебя граждан его порок,
И поздно уж от нас подымет властелина
Летучий ветерок.

Но герметизму не удалось приобщить Августа к сонму своих божеств: не Гермес, а Аполлон стал покровителем юной империи. Еще раз — в последний раз — религия Аполлона победила религию

Гермеса. Вообще, при строго национальных римских императорах из Юлиев и Флавиев герметизм не делал успехов в Риме; положение дел могло измениться к лучшему для него лишь в правление Антонинов. Правда, и для их эпохи у нас данных нет: таковые начинаются лишь с III века. В это время, по воле императоров, появляется новое всеобъемлющее божество — бог-Солнце; и вот герметизм торопится принять его в свою систему. Уже в трактате № 5 мы находим знаменательную вставку (§ 3): «Солнце — высший бог среди небесных богов, все небесные боги подчиняются ему, как своему царю и властителю». Но настоящую теорию солнцепочитания развивают «Определения Асклепия» (трактат 15). Солнце не более и не менее как демиург, управляющий вселенной, низводящий сущность и возводящий материю. Он же и носитель мыслимой сущности (т.е., очевидно, того, что Пемандр называл *pus'*ом): она живет в его свете и путем его лучей проникает в людские умы. Сам же он «стоит в середине, имея вокруг себя мир наподобие венца и, точно хороший возница, укрепив колесницу мира и привязав ее к себе, чтобы она не неслась без порядка». Мир — венец, мир — колесница... метафоры перепутаны, но основное представление ясно: мы видим перед собой божественного возницу с венцом из лучей, каковым изображался бог-Солнце в III веке.

Но мало было включить в герметизм излюбленную религию властителей: нужно было включить их самих. Всем известно, что нововведением римского принципата был культ императора: культ его гения на западе, культ его самого на востоке*; император стал поистине всеримским божеством, признаваемым государственной религией, особенно — войска, но не включенным ни в одну из существовавших и связанных с учением религий. Единственное исключение составляет, насколько мы можем усмотреть, герметизм. Теорию императорской божественности выработала «Дева Мира» и притом, по-видимому, еще раньше III века; это мы заключаем из того, что она еще отличает солнце от Демиурга. Мироздание, учит она, состоит из четырех частей: неба, эфира, воздуха и земли. На небе живут боги; управляет ими Демиург. В эфире плывут светила; управляет ими Солнце. В воздухе реют демоны; управляет ими Луна. На Земле живут люди; управляет ими царь. «Царь — последний из богов и первый из людей». — «Вселяемая в него душа происходит из места, находящегося выше тех мест, откуда ниспосылаются души в других людей». — Но настоящий панегирик царской власти находим мы в трактате 17 — «К царям», написанном, по-видимому, в эпоху Диоклетиана. Бо-

* См. выше, с. 71 и след.

жества составляют в вышних согласную семью, небесный первообраз царской четверицы, введенной именно Диоклетианом: «Нет там у них друг с другом раздоров, нет измен; все одинаково настроены, у всех промысл один, одно чувство ими руководит: одна и та же любовь их вдохновляет, созидая гармонию всего сущего». — «Добродетель и имя царя одни обеспечивают мир. Царь (basileus) потому и назван, что он легкой поступью (basei leia) ходит по вершине и властвует над словом, созидающим мир... Оттого-то одно имя царя часто заставляет врага отступать... Часто одно изображение царя доставляло войску победу». Мы привыкли читать эти и им подобные мысли в похвальных словах императорам, сохраненных нам именно из Диоклетиановой эпохи; но кто бы ожидал встретить их в религиозных трактатах?

Ниже и ниже преклоняет Трижды-Величайший свое чело перед властью земного бога. Божий суд был раньше надеждой и оплотом для тех, кого постигал неправый приговор из уст царя и его заместителей; теперь он изменяет свое значение и делается смиренным исполнителем царских приговоров. «Какие преступники, — спрашивает Асклепий, — достойны самых тяжелых наказаний?» — «Те, — отвечает Гермес, — которые, будучи осуждены людскими законами, насильственно лишаются жизни и о которых поэтому можно сказать, что они не должную дань возвратили природе, а получили заслуженное своими деяниями наказание» (гл. 29). Такова отповедь герметизма христианам, взывавшим от царского суда к суду своего Бога: не награда за подвиг, а избыток наказания ждет их на том свете, так как их насильственная смерть, нарушающая законы природы, есть новый грех с их стороны.

Так-то по всей линии дается отпор христианскому учению. Их аскезу противопоставляется угождение природным инстинктам, их отказу в поклонении императорам — обоготворение этих последних, их упованиям на божий суд — подчинение этого суда императорскому. Само собой разумеется, что и по вопросу о поклонении кумирам герметизм выступил против христианства — правда, путем теории, которую само христианство не замедлило признать правильной. Автор 16-го трактата, от которого нам сохранился только конец, исходит из платонического противопоставления мыслимого и видимого миров, понимаемого им, впрочем, довольно наивно. Он устанавливает существование «бестелесных тел», каковы отражения зеркал и идеи; участвующий в беседе царь (очевидно, Аммон) вполне согласен с этим положением своего пророка Тата, и последний продолжает: «Итак, есть взаимоотношение между телами и бестелесными предметами, а стало быть, между мыслимым и видимым миром. А поэтому, о царь, *воздавай почитание кумирам,*

так как и в них живут идеи мыслимого мира». Заключение несколько неожиданное: объяснений не дается никаких, царь встает, находя, что ему нужно позаботиться о гостях. Зато мы находим недостающее объяснение в самом позднем из германских диалогов, в «Асклепии» (гл. 32): «А так как нам предстоит речь о родстве и общении богов и людей, то узнай, Асклепий, власть и силу человека. Как бог, наш господин и отец — творец небесных богов, так человек — творец тех богов, которые живут в храмах, довольствуясь близостью людей...» — «Ты говоришь о кумирах, о, Трижды-Величайший?» — «Да, Асклепий, о кумирах; или уже и тобой овладело сомнение? О кумирах, одушевленных и полных чувств и разума, совершающих столь великие и разнообразные деяния, о кумирах, обладающих предвидением, объявляющих людям будущее в жребиях, пророчествах, снах и другими средствами, посылающих на людей болезни и внушающих им, смотря по заслугам, грусть или радость, указывающих способы к их исцелению...» (гл. 37) — «Наши предки нашли средство создавать богов; нашедши его, они прибавили к нему соответствующую силу, заимствованную из природы мира: так как создавать души они не могли, то они вызвали души демонов или ангелов и вселили их в кумиры путем священных и божественных таинств, вследствие чего кумиры получили силу творить и добро, и зло». Разумеется, христиане против этой теории ничего бы не возразили: и по их мнению, языческий кумир был одержим демоническими, т.е. дьявольскими, силами.

«А потому, о царь, воздавай почитание кумирам!» Всякое деяние требует воздания; мы послушно следили за развитием вашей религиозной мысли, соответственно изменяя наше учение; мы подчинили вашему суду суд нашего бога; мы отвели вам самим место в нашем пантеоне — позаботьтесь же о том, чтобы вера в смысл и в силу наших символов не угасала среди людей!.. Герметизм недаром заключил союз с царской властью: теперь, когда в сознании людей почва ускользала из-под ног, когда поклонников «нечестья» становилось все больше и больше — он взывал к своему союзнику, чтобы вернуть себе прежнюю силу. Но, увы, — союз с властью не бывает надежен для гибнущих идей. И царь, поднявшись, сказал: «Пора нам, пророк, позаботиться и о гостях». А гостей было много: и города, и войска, и сам императорский двор были переполнены гостями из Галилеи. И Константин позаботился о них; был издан миланский эдикт. И еще усерднее позаботился о них его сын Константин: мало-помалу язычники заняли то место, которое раньше принадлежало христианам, и герметизму пришлось раскаяться в том, что он так доверчиво возвысил царский суд над судом Бога. Мы естественно склонны сочувствовать побеждаемым, хотя бы они

и сами были виновны в своем поражении; но даже самые строгие из нас, полагаю я, не откажут в своем участии тому предсмертному воплю гибнущего герметизма, который сохранился нам в виде вставки во много раз уже названном трактате «Асклепий». Не забудем, что говорящим предполагается Гермес, пророк глубокой старины (гл. 24):

«Придет время, когда окажется, что Египет напрасно окружил божество всем благочестием старательного почитания, когда все его преклонение перед ним станет бесплодным начинанием. Тогда божество вернется с земли на небо. Египет будет покинут, земля, бывшая обитель богопочитания, овдовеет, оставленная присутствием богов. Пришельцы заполнят эту страну; последует не только пренебрежение к старинным обрядам, но, что еще горше, — точно благоговение, благочестие и богопочитание стали противозаконными и подлежащими каре деяниями, — их запрещение. *Тогда эта святая земля, родина святынь и храмов, наполнится могилами и трупами.* О Египет, Египет! Одни только предания останутся о твоей святости, невероятные для твоих потомков: одни только слова уцелеют на камнях, свидетелях твоего благочестия. Египет населят скифы, индийцы и другие варвары; божество вернется на небо; люди, покинутые им, все погибнут. Египет опустеет, оставленный и богами, и людьми. К тебе я взываю, священная река, тебе предрекаю грядущее: потоками крови зальешь ты свои берега, твои божественные волны будут уже не осквернены ею, а всецело отравлены. Число могил превзойдет число живых, а уцелевшие только по языку будут признаны за египтян — по своим деяниям они станут чужды своей родине.

Ты плачешь, Асклепий? Настанут еще большие и худшие бедствия. Сам Египет, эта некогда столь преданная богам земля, единственное отражение святости, единственная учительница благочестия, станет примером величайшей жестокости; *тогда отвращение овладеет людьми, и мир перестанет внушать им удивление и благоговение.* Все это благо, величайшее из всех когда-либо бывших, или сущих, или будущих, станет предметом сомнения; тяжело станет людям, с презрением и ненавистью отвернутся они от этого мира, нетленного творения бога, — восхитительного построения блага в разнообразии всевозможных форм, — орудия воли бога, щедро расточающего свои дары своему творению, — единой совокупности всего, что должно вызывать поклонение, хвалу и любовь созерцающих. Тогда мрак станет предпочтительнее света, смерть будет признана лучшей долей, чем жизнь: никто не будет любоваться небом, благочестивый прослышет безумным, нечестивый разумным, бешеный сойдет за доблестного, порочный за доброго.

Душа и все ее свойства, в силу которых она или родилась бессмертной, или надеется приобрести бессмертие, станет, говорю вам, не только предметом насмешек, но и пустым звуком. Верьте мне: *опасности жизни подвергнется тот, кто останется верным религии Разума.* Новые возникнут нравы, новые законы: не останется ничего святого, ничего благочестивого, ничего достойного неба и небожителей во всем том, что люди будут слышать и исповедовать. Боги на горе людям удалятся от них, останутся одни демоны зла; они, пребывая среди людей, наложат свою руку на этих несчастных и станут побуждать их ко всем проявлениям преступной отваги, к войне, к хищениям, к обману, ко всему, что противно природе душ. Тогда земля перестанет быть твердой, море — судоходным; небо откажется служить ристалищем для светил, светила — кружиться по небу, всякий глас умолкнет в вынужденной немоте, плоды земли испортятся, да и земля перестанет быть плодородной, сам воздух отяжелеет в унылой неподвижности. Так-то настанет старость света, нечестие, беспорядок, несоразмерность всех благ. А когда это настанет, Асклепий, тогда тот владыка и отец, всемогущий и единственный правитель мира, сопротивляясь по своей благодати своей волей злу... истребит всю злобу либо потоном, либо пожаром, либо моровыми язвами одновременно в различных местах; он возвратит миру его прежний облик, чтобы он вновь стал предметом удивления и благоговения, чтобы он сам, его творец и возродитель, вновь был возвеличен славословиями и благословениями новых людей».

XIII

Так погиб герметизм — погиб торжественно и славно, в багровом закате солнца земной любви, с надеждой на ее воскресение в далеком будущем, на возрожденной земле, среди новых людей. Промежуточное состояние мира под властью христианства казалось его пророкам царством мрака и смерти, культом могилы взамен прежнего радостного культа святынь и храмов... Не следует смущаться тем, что в переведенном отрывке последним борцом за любовь земли выставлен Египет: разумеется тут везде эллинизованный Египет, т.е. та же Греция, а не тот фараоновский. Этот последний, конечно, не имел права упрекать христиан в том, что они воздают почитание могилам, будучи сам виновен в этом более, чем какой-либо народ в мире.

Упрек был прекрасно понят христианами, и они не замедлили на него ответить устами блаженного Августина. Надобно заметить, что христиане доверчиво относились к вымышленной хронологии

герметических трактатов, построенной на евэмеристическом очеловечении мифологических богов. Разумеется, тождества Гермеса-Меркурия с библейским Моисеем они не признавали и считали последнего более древним. «Ко времени рождения Моисея, — говорит Августин (*De civitate Dei*, XVIII, 39), — жил тот Атлант, великий астроном, брат Прометея и дед по матери старшего Меркурия, внуком которого был Меркурий Трижды-Величайший». Странное дело! Всего какие-нибудь сто лет отделяли Августина от времени возникновения последнего герметического трактата «Асклепий», и уже этот трактат успел прослыть за сочинение глубокой древности, почти что одновременное с Пятикнижием. Августин (*Civ. D.*, VIII, 23) с удовлетворением приводит его «пророчество» о предстоящей гибели язычества, столь схожее с тем, что вещали ветхозаветные пророки; но его намек на христианский культ могил его возмущает. «По-видимому, — говорит он (гл. 26), — он скорбит о том, что память наших мучеников будет обходиться там, где раньше стояли капища и храмы язычников, — в расчете, что его невежественные и враждебные нам читатели вообразят, будто язычники поклонялись богам в их храмах, а мы — мертвецам в их могилах». Он возвращает Гермесу упрек, основываясь на том, что языческие боги — те же умершие люди, и забывая, что это евэмеристическое толкование давно было отброшено герметизмом позднейших эпох.

Вообще, отношение христиан к герметизму было очень своеобразно: пророк Гермес внушал им едва ли не более уважения, чем отращения. Конечно, его не хвалили за признаваемые им сонмы богов; но зато его восторженные речи об едином высшем боге, невидимом, но познаваемом в своих творениях, не могли им не нравиться. Различия времен и направлений тогда не замечали; все, носившее имя Гермеса Трижды-Величайшего, приписывалось одному и тому же человеку, праправнуку астронома Атланта, современника Моисея, — пантеистический «Асклепий» так же, как и дуалистический «Пемандр». А в этом последнем об едином герметическом боге утверждались замечательные вещи: он родил бога-Логоса, родил затем Разум-Демиурга, т.е. почти бога-Духа... Было отчего прийти в изумление, особенно вспоминая об Евангелии от Иоанна: герметическая троица так походила на христианскую, будучи, подобно ей, растроением единого Бога! Возможно ли допустить, чтобы этот лжепророк знал то, чего не знали ни Моисей, ни пророки Ветхого Завета? Конечно, «дьявол — вор», но мыслимо ли, чтоб он выдал язычникам важнейшее таинство истинной веры, откровение которого Бог отложил до пришествия Христова? Лактанций только отмечает факт, не объясняя его. «Не знаю, как это произошло, — говорит он, — только Гермес предугадал всю истину».

Очевидно, и другим этот факт бросался в глаза; одним этим и можно объяснить сохранение нам герметических трактатов много позже по исчезновении самого герметизма.

Впрочем, тут и случайность приходится благодарить. В XIII веке существовала только одна рукопись герметического корпуса; ею пользовался Михаил Пселл, ученый воскреситель платонизма в Византии. Гермес ему понравился, очевидно, вследствие своего родства с Платоном; от подозрения в ереси он оградил себя грозным примечанием, текст которого приведен нами выше (гл. X). С его времени интерес к герметизму воскрес; а когда в XV веке Георгий Гемист Плетон перенес неоплатонизм в Италию, то в числе перенесенных авторов первое место принадлежало Гермесу: он первым делом был (в 1463 г.) переведен по-латыни главой платонической академии во Флоренции Марсилием Фицином. Следует помнить, что интерес этот был не чисто философский и подавно не чисто исторический: он стоял в связи с мистическим направлением гуманистического католизма. Надлежало противопоставить Аристотелю, из которого схоластики брали свое оружие, другие авторитеты; понятно, что Гермес, этот почти что современник Моисея, был драгоценным союзником: за Гермеса ручалась его древность, а за Платона — Гермес. И вот некто Лацарелло обрабатывает для неаполитанского короля Фердинанда Аррагонского «Чашу» Гермеса, сопровождая ее вступительным диалогом между собой и королем; он описывает, как он томился, ища истину, пока его не просветил Пемандр — Иисус Христос. «Ты, видно, герметист, Лацарелло?» — спрашивает его король. «Я, о король, — отвечает он, — христианин, но признаюсь без стыда, что я в то же время и герметист; вникни в учение Гермеса, и ты увидишь, что оно не отличается от христианского учения». По-видимому, пророчество последнего герметиста оправдалось: с «возрождением» земли, с возвращением к человечеству любви к красоте окружающего мира воскресло и учение Гермеса Трижды-Величайшего.

Но не надолго. Всплоху Возрождения были заглушены религиозными смутами XVI века, а когда церковь собралась в Триент спасти то, что можно было спасти, то ее стягом был, конечно, не стяг Гермеса. Иные вопросы волновали религиозный мир; обаяние Трижды-Величайшего было уже подорвано, когда в начале XVII века французский филолог Казобон нанес ему решительный удар, доказав несостоятельность легенды, сделавшей его древнеегипетским пророком. С тех пор его почти что перестали читать: критическое издание, предпринятое Parthey'ем в 1854 г., за отсутствием интереса не могло быть окончено. Только в самое последнее время,

под влиянием египетских находок, внимание ученого мира вновь обратилось к герметизму.

Конечно, этот новый интерес был уже чисто историческим; задача же историка — указать происхождение и проследить развитие изучаемой им идеи. Я уже заметил в первой главе, что решение этой задачи первым современным «герметистом» Рейценштейном, выводящим это учение из фараоновского Египта, мне кажется неверным; в противоположность ему я старался вернуть Греции это детище, которое ею было рождено и, несмотря на все египетские личины, не переставало носить ее облик до самого конца. Такова первая цель настоящей статьи; вторая же состояла в том, чтобы познакомить и нашу публику, интересующуюся религиозно-историческими вопросами, с религиозной идеей, которая двукратно, в обе решающие эпохи всемирной истории, была гаванью спасения для томимой сомнениями человеческой души.

I

Когда Фауст хотел ее вернуть действительности, эту чудо-жену, получившую в наследство от любви веков прозвище Прекрасной, ему пришлось искать ее в обители Матерей всего сущего. Его примеру должны последовать и мы: только там, в этом центре подсознательной жизни человечества, где, вне пространства и времени, великие тени прошлого лелеют дремлющие зародыши будущего, — только там найдем мы ответ на вопрос о возникновении и смысле мифического образа Елены. Ответ этот гласит так.

То было в эпоху зарождения того, чему не было начала. Предвечный бог вперил свой пытливый взор в загадку собственного происхождения; разгадав ее, он вздрогнул при мысли о конце того, чему не было суждено кончиться. Нерушимое слово: «все, имевшее начало, будет иметь и конец» — легло тяжелым бременем на его божественное сознание; отныне все его помыслы направлены на то, чтобы вырвать из пасти уничтожения себя и свое царство, всю богоданную красоту управляемой им природы. Но его сознательный разум не дает ему ответа на мучивший его вопрос; никакой ум не в состоянии так разорвать кольцо жизни, чтобы его обод, получив начало, не получил в то же время и конца. Жажда успокоения, он спускается в вещую глубину подсознательного бытия, в обитель Матерей, или, что одно и то же, в обитель Матери-Земли. Здесь, в диком ущелье Додоны, растет вещий дуб; шелест его вечнозеленых листьев — это весть Земли. На этих ветвях сидят две голубицы; их тихое воркование — это весть Земли. Но кто передаст словами разума таинственный рокот этой подсознательной жизни? Зевсу он непонятен — он слишком высоко вознесся над вещей Землей, слишком далеко от нее ушел. Но он приставляет к ее дубу своих жрецов-толкователей, Селлов; им он велит жить по законам Земли,

в теснейшем соприкосновении с ней, не умывать ног и спать на голой почве... напомним слова Гомера (Ил., XVI, 233, пер. Гнедича):

Зевс Пелазгийский, Додонский, далеко живущий владыка
Хладной Додоны, где Селлы, пророки твои, обитают,
Кои не моют ног и спят на земле обнаженной...

Вследствие этого теснейшего соприкосновения их мало-помалу проникает вещая сила Земли, им делается понятным и шелест дуба, и воркование голубиц. Как посредники между подсознательной и сознательной жизнью, они переливают в ясные слова таинственную весть Земли и сообщают Зевсу залог его спасения. Залог спасения — Человек... вернее, Сверхчеловек, женою рожденный витязь божественного семени — настоящий *боготвор*, богатырь. И вот бог спускается к смертной, — продолжаю словами Гесиода:

думая крепкую думу,
Чтоб и для вечных богов, и для смертных племен землеродных
Мужа создать боготвора, сразителя Гибели грозной.

Начинается жизнь Сверхчеловека на земле, предмет постоянной заботы для его родителя. Он, роком намеченный спаситель богов, их законам не подвержен; над ним один закон — его личная, могучая воля. Устоит ли он в жизненной борьбе? Донесет ли он невредимым светоч жизни до той роковой минуты, когда предвечная мгла двинется против светлого царства небожителей и высший Бог будет взирать на своего сына, ожидая помощи и спасения от него? Да, с заботой и тревогой смотрит он на земное поприще своего сына, но помогать ему он не должен — в этом залог силы Сверхчеловека, чтобы ничем не быть обязанным своему божественному родителю.

Это видит небесная дочь высшего бога, богиня вечной молодости и красоты; из сострадания к его тревогам она добровольно жертвует своей божественностью, добровольно нисходит на землю, чтобы быть подругой и охранительницей намеченного спасителя царства богов. Долгое время им улыбается счастье: имея своей подругой вещую Деву, Сверхчеловек легко торжествует над кознями тех сынов мглы, которые хотят его погубить преждевременно, до наступления роковой борьбы, чтобы лишить царство богов всякой надежды на спасение. Но вот слепая случайность ее самое отдает во власть сынам мглы: Дева делается пленницей гигантов. Теперь сам бог вступает в действие; роковая война началась. Оба они, и бог и Сверхчеловек, идут на твердыню гигантов выручать Деву и защищать царство света против мглы. Победа им сопутствует; уже почти взята туманная твердыня врагов — вдруг происходит то, что выше всяких расчетов. Будто то коварство врагов или решение рока — но Сверхчеловек забывает о своем намерении, о том, ради чего он вступил в бой с врагами: мы видим его во власти прекрасной

дочери их племени; из-за нее он изменяет своему призванию, изменяет той, что отдала небесное блаженство за него. Все противодействия тщетны: мы знаем ведь, над ним нет закона, кроме его личной, могучей воли. Тогда любовь небесной Девы превращается в смертельную ненависть: по ее решению и указанию гибнет от руки и оружия врага ее неверный жених, намеченный роком спаситель царства богов. Но и ее жизнь отныне разбита: она бросается в пламя его костра, души обоих нисходят в ад — наступает поворот в мировой войне, светлое царство богов неудержимо близится к концу.

II

Таково в общих чертах древнейшее сказание европейского человечества. После разделения и расселения племен оно многими было забыто; у других оно окоченело в своей первоначальной, грустной идее; у одних только греков оно, под влиянием жизнерадостной религии Аполлона, перешло в новый фазис своего развития. Боги сразились с духами мглы и победили — Сверхчеловек воссоединился с Девой и ведет с нею вечную, блаженную жизнь; этот новый, радостный конец сплетается с первоначальным, затрудняя исследователю анализ глубокомысленного сказания. К тому же и эллины разделились по племенам, и каждое из них по-своему развило и воплотило в поэтических образах первоначальную сагу. Общим для всех был Зевс, как высший бог эллинского Олимпа; но у одних Сверхчеловек был назван Гераклом, Дева в своем небесном бытии Афиной, а в земном Деянирой; у других этим трем фигурам соответствуют Ясон, Гера и Медея; у третьих — Мелеагр («несчастный охотник»), Артемида и Аталанта; у четвертых, наконец, Ахилл, Афродита и Елена. Это мало напоминает гомеровскую форму предания об Ахилле и Елене; да, конечно, от первоначальной формы до гомеровской — шаг значительный, и миф немало претерпел изменений, прежде чем получить то поэтическое тело, которым его наделил творец «Илиады».

Гомеровская форма известна всем. Елена остается дочерью Зевса, но она уже отличена от небесной богини Афродиты, будучи поставлена к ней в отношения избранницы и покорной рабы. Равным образом и супругом ее назван не Ахилл, а Менелай. Все же она похищена Парисом и троянами, именно похищена против своей воли; своего похитителя она не любит и льнет душой к своему прежнему, славному супругу. Вместе с Менелаем и Ахилл отпра-

вился в поход за освобождение Елены; но почему именно — этого он сам хорошенько не знает (I, 152):

Предо мною ни в чем не виновны трояне:
Муж их ни коней моих, ни тельцов никогда не похитил;
В счастливой Фтии моей многолюдной, плодами обильной,
Нив никогда не топтал; бесконечные нас разделяют
Горы, покрытые лесом, и шумные волны морские.

Так-то первоначальный мотив, будучи утерян, оставил после себя очень чувствительный пробел. — И не ему суждено освободить Елену. Правда, для нас «Илиада» кончается сценой свидания Ахилла и старца Приама — той знаменательной сценой, в которой эти две безусловно романтические натуры впервые poznали и полюбили друг друга; только из позднейших источников узнаем мы дальнейшее. Ахилл не освобождает Елену — он не хочет, не может ее освободить. Он воспыал страстью к младшей дочери троянского царя, к Поликсене, прозрачное имя которой характеризует ее как богиню смерти. Здесь мы находим в полной сохранности черту древнейшего предания; но мы знаем, сверх того, что имя вождя похода, Агамемнона, было у спартанцев лишь эпитетом Зевса и что, по общераспространенному преданию, Ахилл вместе с Еленой наслаждались вечною жизнью на островах блаженных. Все эти черты помогают нам разобраться в гомеровской традиции и восстановить первоначальную форму мифа.

А теперь оставим эту первоначальную форму; вникнем в ту, которую мы знаем из «Илиады» и «Одиссеи».

III

Правда, вникая в нее, мы не должны скрывать от себя, что не только «Илиада» и «Одиссея» — произведения двух различных эпох, но и внутри каждой из этих двух поэм могут быть различаемы более древние и более поздние части. Согласно древнейшей концепции, как было сказано выше, Елена похищена троянцами против своей воли и ее супруг горит желанием (II, 590)

Страшно отмстить за печаль и за стон похищенной Елены.

Это представление было самым естественным, пока Елена, как подобало женщине с точки зрения древнейшего эпоса, пребывала, так сказать, за сценой, заслоняемая подвигами витязей, ликованием победителей и стоном умирающих; но в своем дальнейшем развитии ионийский эпос, параллельно с развитием самой жизни в вольной и счастливой Ионии, принял и женский быт в свою поэтическую рамку: автор III песни «Илиады» — одной из самых

прелестных — вздумал сделать своей героиней Елену. Со своей поэтической точки зрения он не без основания отверг безвольную пленницу: физическое принуждение он заменил психическим. Ею Елена не была похищена, а дала себя похитить: дала потому, что ее обольстила Афродита. Теперь, в Трое, она пришла к сознанию своего греха: кающейся живет она у своего нового мужа, ненавидимая всем царским домом, которому она принесла войну как приданое... Только сам Приам всегда к ней «ласков как отец», по ее собственному признанию, да и герой Гектор, ее деверь, слишком велик и благороден, чтобы еще более унижать и без того убитую стыдом и горем грешницу.

Но перейдем к действию. Сцена — троянская стена, с которой открывается вид на всю долину Скамандра. Там, друг против друга, ахейская и троянская рати. Воины отдыхают; поединок Менелая с Парисом должен решить исход войны. На стене сидят троянские старцы с самим Приамом; последний посылает за своей невесткой Еленой. Знаменито на все времена описание впечатления, произведенного ее появлением на старцев: «Нет», говорят они.

Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят:
Истинно, вечным богиням она красотою подобна!

— это чисто эллинское «оправдание красотою», как его можно назвать. Но грешницу не радует это оправдание, оно лишь усиливает в ней чувство стыда и раскаяния. На ласковое обращение Приама она отвечает горьким словом самоуничижения:

«Ты и почтен для меня, возлюбленный свекор, и страшен!
Лучше бы горькую смерть предпочесть мне, когда я решилась
Следовать с сыном твоим, как покинула брачный чертог мой,
Братьев, и милую дочь, и веселых подружек любимых!
Но не случилось так, и о том я в слезах изнываю!...»

И это самоуничижение не оставляет ее при всех ответах, которые она дает царю, желающему узнать от нее имена ахейских вождей. Вот Агамемнон. «Он был мне, бесстыжей, некогда деверем, — грустно заканчивает она свое объяснение, — если только это когда-либо было». Вот Одиссей, вот Аянт, а там дальше крестьянин Идомей. Но где же ее братья, божественные Диоскуры?

«Или они не оставили град Лакедемон веселый?
Или, быть может, и здесь, принесясь в кораблях мореходных,
Все же они не желают вступать в ратоборство с мужами,
Срамом гнушаясь и страшным позором, меня тяготящим?»
Так говорила: но их уже мать-земля сокрывала,
Там, в Лакедемоне дивном, в любезной стране их родимой.

Так-то она вся погрузилась мечтами в свою прежнюю жизнь, в тот мир чистоты и чести, который она так легкомысленно оставила. А представитель и символ этого мира здесь, перед ее глазами: ее

доблестный супруг Менелай явился под стены Трои, он готов с оружием в руках вырвать ее из власти ее обольстителя. Происходит поединок: Менелай быстро побеждает, только вмешательство Афродиты спасает Париса от неизбежной смерти. Итак, дело решено: она будет выдана своему законному мужу, ее грех заглажен, тот мир чести и чистоты вновь откроется ей. Таковы ее думы здесь, на стенах враждебного города... Вдруг она чувствует, как кто-то тихо дергает ее за ее благовонный плащ, слышит над своим ухом чей-то льстивый, вкрадчивый голос:

В дом возвратися, Елена: тебя твой Парис призывает.

Елена вздрагивает: кто это говорит? С виду — ее старая прислужница, пряха, с нею вместе похищенная из Спарты. Только — подлинно ли это старушка? Она всматривается в нее пристальнее — нет! Принятый образ смертной плохо скрывает неземную красоту той, которая пожелала, по своей божественной прихоти, им воспользоваться.

И лишь узнала Елена прекрасную выю Киприды,
Прелестей полные перси и страстно блестящие очи,
В ужас пришла, обратилась к богине и так говорила:
«Жестокосердая! Снова меня обольстить ты желаешь!..
Ныне, когда Менелай, в бою победивши Париса,
Снова в семейство меня возвратить, ненавистную, хочет,
Что ты являешься мне с злонамеренным в сердце коварством?
Шествуй к любимцу сама, от путей отрекися бессмертных...
Я же к нему не пойду, к беглецу, и позорно бы было
Ложе его украшать!..»

Ей, раздраженная, Зевсова дочь отвечала Киприда:
«Смолкни, несчастная! Или во гневе уйду я и так же
Возненавижу тебя, как прежде безумно любила!»

Так изрекла — и трепещет Елена, рожденная Зевсом,
И, закрываясь покровом сребристо-блестящим, безмолвно
Шествует вслед за богиней.

Таково жестокое издевательство богини над помыслами и решениями смертных. Мало того, что она спасла своего побежденного в единоборстве любимца, — в ту же самую минуту, когда победоносный супруг по праву требовал обратно свою похищенную жену, она приготовила ему новое оскорбление. Раскаяние грешницы, ее мысли о возвращении в мир чести и чистоты — все разбилось; нравственность низвергнута — смеющийся произвол, беззаветная страсть торжествуют.

Такова Елена «Илиады»; действительно, остальные сцены поэмы, в которых она встречается, ничего нового к этой характеристике не прибавляют. «Одиссея» пошла по стопам своей старшей сестры: но, представляя нам героев троянской войны уже после ее многослезного конца, она озаряет их, и в их числе Елену, грустным, прощальным светом осеннего солнца. С этой точки зрения прямо

незабвенной представляется нам четвертая песнь этой поэмы. Мы в Спарте, вместе с Телемахом, отправившимся на поиски своего отца Одиссея. Его ласково принимают царь Менелай и царица Елена: они рассказывают ему, кто что может, про его отца. Елена припоминает один из опаснейших подвигов хитроумного витязя — как он, одевшись в жалкое рубище, пошел на разведку во враждебную Трою. Она его узнала, но выдать не пожелала и даже вступила с ним в тайный разговор. Одиссей исполнил свой замысел (ст. 257, пер. Жуковского):

Многих троян длинноострою медью меча умертвивши,
Выведал в городе все он и в стан невредим возвратился.
Многие вдовы троянские громко рыдали; в моем же
Сердце веселие было: давно уж стремилось в родную
Землю оно, и давно я скорбела, виной Афродиты
Вольно ушедшая в Трою из милого края отчизны,
Где я покинула брачное ложе и дочь и супруга,
Столь одаренного светлым умом и лица красотою.

Итак, троянская война кончилась, когда Елена пожелала вернуться домой; всё повинуется властному слову торжествующей красоты. Ей все дозволено; захотелось ей прежнего супруга — гибнут троянские мужи, рыдают их вдовы, враг их отчизны невредимый уходит из города. Вскоре затем она, однако, вновь изменила свое решение: когда роковой деревянный конь уже стоял внутри троянских стен, она к нему подошла и громко стала окликать скрывшихся в нем ахейцев, подражая голосу их далеких жен, так что они едва не выдали себя. Сам Менелай это рассказывает, едва не погибший тогда от прихоти своей ветреной супруги; но он рассказывает это без всякого упрека — ее прихоть он приписывает внушению злого демона. Да, все дозволено победоносной красоте Зевсовой дочери. А теперь она спокойно наслаждается счастьем своей семейной жизни в родной стране; троянская драма прошла, как сон, и она вспоминает о ней с мирной улыбкой на устах. Она величава и милостива; что может быть обаятельнее ее материнской ласковости к этому самому Телемаху, сыну Одиссея, героя-соратника ее мужа! На прощание она дарит ему свое рукоделие, драгоценный женский наряд (XV, 124):

одежду

Эту, дитя мое милое, выбрала я, чтоб меня ты
Помнил, чтоб этой мной сшитой одеждой на брачном веселом
Пире невесту украсил свою; а дотолѣ у милой
Матери будет храниться она. Ты ж теперь возвратися
С сердцем веселым в Итаку, в отеческий дом многославный.

Так гомеровский эпос в своем дальнейшем развитии не преминул увенчать красавицу ярким ореолом поэзии. Кающаяся грешница уже почти забыта: нечего каяться той, которой все дозволено, которая все искупает своей красотой. Весь вопрос в том, надолго

ли удовлетворит эллинов этот чисто поэтический ореол, в чарующих переливах которого совершенно отсутствуют белые лучи нравственной добродетели.

IV

Нравственное оздоровление греческой мифологии было делом той религии, которая имела своим средоточием Дельфы, и той эпохи, которая совпала с политическим возвышением Спарты среди пелопоннесских и вообще греческих государств. Тогда были поставлены строгие нравственные требования и к богам, и к тем героям, в которых видели первообразы доблести и добродетели. Гомеровский эпос, увлекшийся чисто поэтической красотой, был отвергнут дельфийской религией; между нею и певцами-гомеридами установились холодные, даже враждебные отношения. Конечно, образ Елены мог при всем том оставаться гомеровским: нравственность извлекает из раскаяния грешницы такую же выгоду, как и из подвигов праведницы. Повторяю, новое течение, пошедшее из Дельфов, могло бы совершенно миновать Елену, если бы не было государства, для которого Елена должна была быть первообразом женской добродетели. Но в том-то и дело, что такое государство было; и притом это было самое могущественное государство тогдашней Греции — Спарта.

Спарта почитала Зевсову дочь Елену как богиню; в соседнем городке Ферапне стоял ее храм, и немало чудес приписывалось ее непосредственному вмешательству. Застигнутому бурей пловцу она являлась предвестницей спасения в виде огненной кисти на вершине мечты — это был «Еленин огонь», живущий, к слову сказать, и поныне в народном поверии Западной Европы под именем «огня св. Эльма», причем есть основание предполагать, что христианский святой занял место языческой богини. Но и лично помогала она просителям, как видно из следующей красивой легенды, рассказываемой Геродотом (VI, 61) про одну спартанскую царицу, жену царя Аристона и мать знаменитого в истории персидских войн Демарата.

Она была дочерью одного знатного спартанца и в детстве отличалась крайним безобразием. Ее родители были чрезвычайно опечалены этим недостатком; видя это их горе, ее няня носила ее ежегодно в Ферапну в храм Елены, ставила у кумира богини и просила ее снять с ребенка клеймо. И вот однажды, когда она оставляла храм, к ней подошла незнакомая женщина и спросила ее: «Что несешь?» — «Ребенка», — ответила няня. «Покажи!» — про-

должала незнакомка. «Не могу: родители не велят». — «А ты все-таки покажи!» Надо полагать, что слово незнакомки звучало очень властно; няня не решилась его послушаться и подняла покров, скрывавший позор родителей от насмешливого взгляда чужих людей. Незнакомка погладила девочку по головке и сказала: «Эта девочка станет некогда первой в Спарте красавицей». Вслед затем она исчезла. С этого дня дурнушка стала хорошеть и со временем сделалась такой красавицей, что сам царь обратил на нее внимание и сделал ее своей супругой.

Нечего говорить, что таинственной незнакомкой была сама Елена — богиня Елена, предмет почитания для спартанцев и спартанок. Теперь сравним с этой богиней Елену «Илиады», эту забитую чужестранку, эту кающуюся грешницу, всеми ненавидимую и презираемую, не решающуюся даже ответить на вопрос без унижительного слова о самой себе; можно ли допустить, что это — одно и то же лицо? И можно ли удивляться тому, что спартанцы по мере своего возвышения чувствовали себя все более и более обиженными той оценкой, которую их богиня нашла в национальном эпосе эллинов? Да, это чувство обиды было неизбежно; но как было помочь беде? Где был авторитет, достаточно веский, чтобы перебить всеми признаваемый авторитет Гомера? — Такой авторитет был, и именно Спарте было легче к нему обратиться, чем какому бы то ни было другому государству. Это были Дельфы, центр реформы греческой религии, бывшие в VII и VI веках духовным мечом Спарты, точно так же как Спарта за то время была светским мечом Дельфов: то была ведь эпоха спартано-дельфийского союза и спартано-дельфийской гегемонии. Дельфы желали помочь Спарте, так как они ей благоприятствовали: они могли ей помочь, так как их внушению повиновалась главная поэтическая сила той эпохи — представители лирической поэзии греков. О том, как эта помощь была осуществлена, нам рассказывается следующее.

V

Певец дальнего запада греческой земли, известный среди поэтов под именем *Стесихора* («становителя хороводов»), обработал сказание о Елене в лирико-эпической форме баллады, следуя гомеровскому образцу. Тиндарей, писал он, забыл почтить жертвой Афродиту; за это упущение она прокляла его дочерей, сделав их двумужницами и трехмужницами. Развил он это проклятие на одной из них, Елене (для которой Тиндарей, как муж ее матери Леды, был земным отцом). Вскоре затем Стесихор потерял зрение;

но вот однажды к слепцу явился гость из далекого острова блаженных, на котором Ахилл с Еленой предполагались наслаждающимися вечной жизнью; он сказал ему, что его слепота — наказание за то, что он в своей песне согрешил против Елены. Стесихор убедился тогда в необходимости умиловать оскорбленную богиню и написать знаменитую «палинодию» — здесь впервые встречается этот термин, ставший позднее столь популярным. Но как он ее написал?

Конечно, наилучшим средством восстановить честь оклеветанной героини было бы — вернуться к первоначальному сказанию, согласно которому великодушная «боготворка», невеста Ахилла, спасителя богов, была насильственно похищена исполинами; но это сказание в его цельном виде было забыто к эпохе поэта, а восстановить его из осколков, руководствуясь данными исторического и сравнительно-мифологического характера, как это делаем мы, он не мог. Нет, он поневоле должен был исходить из гомеровской формы предания, устраняя из нее лишь то, что порочило героиню: а для таких изменений дельфийская реформаторская техника выработала особый прием, очень наивный по нашим понятиям, но в ту эпоху вполне действительный, — мотив призрака. И вот Стесихор сочиняет следующее. Парис является в Спарту к царю Менелаю, радушно им принимается, влюбляется в жену его Елену — все по гомеровскому образцу. Он хочет ее похитить — этим преступным желанием похитить жену своего хозяина он нарушает святость «гостеприимной трапезы» и навлекает кару на себя и на свой город. По дельфийскому учению, преступное желание равносильно самому преступлению — нет надобности, чтобы оно было приведено в исполнение. Парис в действительности не похитил Елены — боги вовремя подменили ее призраком, который он увез с собою в Трою. Но для того, чтобы его постигло заслуженное наказание, необходимо было, чтобы его считали похитителем настоящей Елены: поэтому, создав призрак, боги настоящую Елену путем чуда переносят в Египет, где она и остается долгое время у благочестивого царя страны. Тем временем снаряжается поход против Трои; десять лет бушует война, гибнут лучшие герои здесь и там, падает сам виновник войны Парис — наконец город взят, мнимая Елена возвращена Менелаю. Он отправляется с ней на родину; на обратном пути северные ветры заносят Менелая в Египет, где он встречает, к своему удивлению, свою настоящую верную и непорочную жену. В то же мгновение призрак, принимавшийся до тех пор за нее, испаряется и вновь становится тем воздухом, из которого он был соткан. Так-то нравственность тор-

жествует, увы(!), после десяти лет бесцельной войны и почти стольких же лет столь же бесцельных блужданий.

Такова была палинодия Стесихора, покаянная песнь в честь богини Елены. Имела ли она успех? Обыкновенно это отрицают, ссылаясь на то, что незаметно ее влияние на современную живопись, многочисленные памятники которой нам сохранены в виде так называемых расписных ваз. Я же думаю, что это соображение вряд ли доказательно: живопись не имела никаких средств, чтобы характеризовать призрак как таковой. А при таких обстоятельствах общеизвестный факт, что с палинодией Стесихора считалась еще историография и трагедия V века, получает особое значение.

VI

Представителем первой является для нас *Геродот*, выходец из вольнодумной и рационалистической Ионии и гость благочестивых Афин эпохи Перикла. Эта двойственность отразилась на его отношении к родной, особенно дельфийской, религии: он с ней считается и заносит на страницы своего исторического сочинения ее легенды, но в то же время он относится к ним критически, устраняя по возможности все сверхъестественное. В дельфийском сказании о похищении Елены мотив призрака оказался решительно неприемлемым для его ионийского рационализма. Его, таким образом, пришлось устранить, сохраняя в то же время неприкосновенными все прочие черты дельфийского предания; но при этом устранить так, чтобы его возникновение показалось вполне естественным. И вот Геродот предлагает следующую примирительную версию. Парис похищает настоящую Елену с ее сокровищами — это по Гомеру. Но наказание настигает злодея немедленно: северные ветры уносят его с ней в Египет. Царь страны, узнав, что он везет чужую жену и чужое добро, приказывает ему удалиться из его пределов, говоря, что он намерен сохранить и то и другое для законного владельца. Так-то Парис с голыми руками возвращается в Трою. Ахейцы тем не менее считают похитителем его; снаряжается поход против его родины. Тщетны уверения троянцев, что у них Елены нет; их считают лжецами, война ведется вплоть до роковой развязки, но Елены все-таки во взятом городе не находят. Менелай, одинокий, возвращается на родину; буря заносит его в Египет; здесь он находит жену, и все недоразумение разъясняется. Так-то выходит, что ахейцы и троянцы десять лет воевали из-за ничего, из-за имени, из-за призрака — отсюда понятно возникновение легенды, будто Парис похитил вместо Елены ее призрак. Конечно, при Геродотовой ре-

дакции честь героини спасена не была: как-никак, но она дала себя похитить и последовала за Парисом до самого Египта. Но ведь у Геродота не было никакого желания спасти ее честь: его изложение было чуждо всякой тенденции и преследовало только одну цель — извлечь те зерна исторической истины, которые покоились в дельфийском предании под скорлупой легенды. Если признать последнее и одобрить в принципе его рационализирующий метод, то его вариант окажется безукоризненным.

Иначе поняла свою задачу относительно дельфийского предания *трагедия*, но предварительно нам следует выяснить ее отношение к Елене вообще.

VII

Следует помнить, прежде всего, что Афины V века со своей строгостью нравов, своим благочестием, своей неукоснительной верностью религиозным обычаям отцов очень резко контрастировали не только с современной им Ионией, но даже и с Ионией гомеровской эпохи: прямым выразителем этого их направления было их самое могучее, самое оригинальное творение — трагедия. Зная это, мы уже а priori должны будем предположить, что эта трагедия отнесется к гомеровской Елене гораздо строже, чем сам Гомер; но эта строгость должна была еще усугубиться под влиянием двух других особенностей аттической трагедии, отличающих ее от ионического эпоса. Первой был новый и гораздо более энергичный взгляд на свободу человеческой воли и, стало быть, ответственность человека за его поступки. Гомер держался в этом отношении очень гуманного, но с воспитательной точки зрения вряд ли полезного образа мыслей. Влиянию внечеловеческой, божественной среды предоставлялось широкое поле; согрешил человек, — значит, демон его попутал. Так и относительно Елены. «Не ты предо мной виновна, — говорит Приам своей роковой невестке, — виновны боги, наставшие на меня многослезную ахейскую войну». Это звучит очень ласково, очень примирительно; но аттическая трагедия, справедливая и строгая, не сочла возможным так далеко идти навстречу человеческой слабости. Нет, не боги виновны. Они — справедливые судьи и каратели. «Долго держался Зевс лук своей кары натянутым против Париса; долго прицеливался он, чтобы стрела угодила ему прямо в сердце — не упала на землю раньше цели и не взвилась, перелетев ее, в поднебесье». «Нет спасения в богатстве и власти тому, кто дерзко низверг алтарь справедливости — подобно Парису,

который, явившись гостем в дом Атридов, опозорил гостеприимную трапезу похищением его госпожи».

Другой особенностью аттической трагедии было ее презрительное отношение к любви в смысле влюбленности, к эротизму. «Никто не может сказать, — говорит Эсхил у Аристофана, — чтобы я когда-либо изобразил влюбленную женщину». И с этой стороны, таким образом, Парис и Елена были осуждены; зато все свои симпатии Эсхилова трагедия приберегает для оскорбленного супруга, для Менелая. Его горе не находит себе выражения в слезах, в жалобах; молча, без упрека бродит он по своему дому, в котором вместо исчезнувшей любимой супруги царит незримая тень воспоминания о ней. Тщетно вперяет он свой взор в прекрасный кумир, сохранивший ее черты: его безжизненные глаза не дают утешения его страсти. Лишь ночью сонные грезы приносят ему призрачную усладу: он простирает руки, желая уловить возлюбленный образ, но он исчезает на легких крыльях по туманным путям сна.

Правда, это отрицательное отношение к эротизму было свойственно лишь первому периоду аттической трагедии, связанному с именем Эсхила; при Софокле и особенно при Еврипиде взгляды трагической поэзии на любовь изменились. Еврипид, не задумываясь, представлял самые рискованные, даже чудовищные эротические конфликты; апология страсти была его любимым полем. Несомненно, что при нем Елена, и притом гомеровская Елена, могла быть оправдана своей любовью, — но тут ей повредило другое обстоятельство, для нас не вполне удобопонятное. Дело в том, что в Греции классической эпохи было в ходу то, что можно бы назвать проекцией истории в мифологию. Образы мифической старины не были неподвижными памятниками своей только эпохи: они жили и изменялись параллельно с самой исторической жизнью тех государств, для которых они были родными. Менелай был спартанским царем, Елена — спартанской царицей; а отношения Спарты к Афинам стали заметно портиться после смерти Эсхила. За враждебную Афинам политику исторических спартанцев пришлось отвечать их героям. ореол благородства и мученичества, которым Эсхил окружил Менелая, был с него сорван его последователями, но не в пользу его неверной жены. Нет: коварный и малодушный Менелай, изменница Елена — таковы были мифологические типы, которые предвосхищали, в глазах афинян пелопоннесской войны, враждебную им политику современной Спарты. Где только встречаются отклики троянского похода, там сыплются упреки на его виновницу Елену — сыплются с последовательностью, которая нам кажется однообразной. — Только одно исключение нам известно: трагедия Еврипида под заглавием «Елена». Здесь поэт

всецело воспроизвел версию Стесихора, но без всяких политических и этических расчетов. Это было то время, когда он увлекался сложной и запутанной интригой; весь его интерес сосредоточивается на осуществлении побега Менелая и Елены из Египта. Для этого он допустил, что благочестивый царь этой страны умер, а его преемник сам влюблен в Елену и хочет на ней жениться, так что супруги должны его обмануть для того, чтобы вновь соединиться. В сравнении с этим интересом интриги — интересы не только психологии и этики, но даже и политики отходят на задний план.

В течение IV века политическая мифология пошла на убыль, но с нею и поэзия; когда же эта последняя возродилась, обстоятельства изменились настолько, что и для поэтического образа Елены настали новые времена.

VIII

Возрождение греческой поэзии в конце IV века было результатом, с одной стороны, потери греческой свободы, с другой — распространения греческой власти на народы восточной цивилизации: оно запечатлено характером *романтизма*. Взоры поэтов естественно обращены назад: они стараются читать в скрижалях прошлого, стараются восстановить с возможной полнотой давно умолкшую, полузабытую песнь — и именно своею нежной любовью, не лишенной известного привкуса грусти, вносят в поэзию новый элемент. Этический и политический элементы и в этом греческом романтизме отсутствуют: все хорошо и ценно, что носит отпечаток древнеэллинского гения. Поэзия, чистая поэзия вступает в свои права.

Как же отнесся этот греческий романтизм — который мы, по его главному центру, называем александринизмом — к преданию об Елене? Мы ничуть не будем удивлены, прежде всего, что дельфийская реформа, предпринятая с этическими и политическими целями, была им предана забвению. Ядро фабулы предполагается гомеровское; для александрийской эпохи более, чем для какой-либо другой, авторитет Гомера был непреложным. Но школа еврипидовского эротизма не прошла даром для александрийских романтиков. Именно здесь, при блестящем дворе Птолемеев, можно было безнаказанно прославлять чары Афродиты и ее непреодолимую силу. Симпатии певцов отвернулись от покинутого супруга; все венки их поэзии были предназначены для смелого юноши, который ради любви пренебрег властью и мудростью и, послушный воле Афро-

диты, ввел роковую невестку в дом своего отца. Впервые в истории литературы Парис делается любимцем поэзии.

Но это перемещение центра симпатии не было единственным нововведением романтической эпохи: важнее было обогащение самой фабулы.

Дело в том, что первоначальное предание о Сверхчеловеке и Деве не было совсем забыто греческим народом; но его расщепление на отдельные изводы, плод племенного деления Греции, породило много имен и вариантов, которые по мере этнографической интеграции снова воссоединялись — воссоединялись произвольно, часто невпопад, под влиянием разных неопределимых ныне случайностей. Помнили, что Сверхчеловек пользовался покровительством и любовью Девы божественного происхождения; что он под влиянием роковой страсти изменил ей ради другой и что эта измена стала причиной его гибели. Теперь этот пережиток первоначального сказания был воскрешен вновь; но так как, вследствие перемещения центра симпатии, Парис стал героем новой поэмы, то и измена была приписана ему. Итак еще до Елены Парис имел подругу божественной крови, которой он и изменил ради нее. Ее имя было заимствовано из параллельного дорического сказания о Геракле; верной подругой последнего была Деянира, дочь Энея (Оeneus); именно так, «дочерью Энея» Эноной (Оenoпе) была названа предполагаемая первая подруга Париса. Не буду вдаваться в исторический анализ частных фактов; цельное предание, созданное или воссозданное фантазией александрийских поэтов, гласило так.

Когда жена царя Приама, Гекуба, собиралась родить Париса, ей приснился вещий сон — что она рождает пылающую головню, от которой вслед затем загорается и сгорает дворец ее мужа. Узнав об этом сне, Приам приказывает родившегося младенца бросить в лесах троянской горы Иды. Но рок спасает своего избранника: Париса находят пастухи, он вырастает в их среде и, выросши, пасет вместе с ними стада своего неузнанного отца. Во время этой беспечной жизни в идейских лесах он знакомится с Эноной. Она — дочь речного бога, а стало быть, и сама богиня, нимфа; ради прекрасного юноши она покидает хрустальный терем своего отца, жертвует своим бессмертием. Все свое знание, все свое умение она посвящает своему возлюбленному; с ним вместе охотится, с ним вместе отдыхает под тенью деревьев. — Эта счастливая жизнь царевича-пастуха и девушки-русалки кончается разом, когда Гермес, посланник богов, требует Париса на вершину Иды, чтобы решить спор трех богинь о красоте. Раз насладившись зрелищем божественной красоты Афродиты, он уже не может удовлетвориться милостью своей лесной подруги; его тянет к той, которая одна

на земле является отражением той небесной красоты. — Тем временем выяснилось и его царское происхождение; на корабле, который ему, как царевичу, удастся без труда добыть, он едет в Спарту к царю Менелая и царице Елене. Энона сама снаряжает его в роковой путь, прощается с ним. «В годину крайнего бедствия, — говорит она ему, — вернись ко мне!»

Идиллия кончена; начинается эпос. Его развитие известно нам всем: Парис едет в Спарту, находит у Менелая радушный прием, похищает его жену Елену, вводит роковую невестку в дом своего отца... Как странно обменялись ролями действующие лица нашего сказания! Подобно тому как Парис занял место первоначального Сверхчеловека — и Елена уступила свою роль Эноне и стала той земной невестой, из-за которой герой изменяет своей небесной подруге и навлекает на себя гибель. Вслед за Еленой война надвигается на дом Приама; десять лет бушует она под стенами Трои, лучшие герои гибнут и здесь, и там; наконец, после падения Гектора, Парис остается последней надеждой осажденного города. Его глава освящена роком: никто из живых не может его сразить, его, предавшего смерти великого Ахилла; только мертвый герой — тот, от стрел которого уже раз пала Троя, — только Геракл может погубить Париса. Далеко на Лемносе, всеми покинутый, живет его последний друг и владелец его чудесного лука Филоктет; за ним посылают — и час возмездия настает.

Эпос кончен; начинается драма. В кровавом бою получает Парис гибельную рану от стрелы Геракла, отравленной ядовитой кровью гидры. Он знает, что ему сулит эта рана; теперь, в годину крайнего бедствия, он вспоминает о той, которая была подругой его счастливой юности. Опять он в лесах Иды; полузабытые образы далеких дней воскресают перед ним. Верный товарищ отыскивает Энону в той скрытой пещере, в которой она, пожертвовав своим бессмертием ради своей любви, прогоревала десять лет безотрадной вдовьей жизни. Теперь она может вернуться к своему жениху: смертельная рана восстановила ее права на него. Но пожелает ли она к нему вернуться? Вначале, когда она слышит о постигшей его участи, чувство обиды берет верх над нежностью: она отказывается помочь изменнику в его предсмертный час, пусть он идет к ней, к разлучнице! С этим жестоким ответом отпускает она посланца; с грустью в сердце возвращается он к умирающему: последняя надежда угасла! Но вслед затем Энона раскаивается в своей жестокости; она оставляет свою пещеру, спешит к тому месту, где ее ждал ее неверный друг... Поздно! Он лежит бездыханный под сенью дерева. Поздно — для других, но не для нее; она обладает всем знанием вещей русалки, ей ведомы все зелья, которые рождает

мать-земля. Силой своего волшебства она возвращает телу только что улетевшую душу: вот грудь заколыхалась, вот легкий румянец окрасил помертвевшие щеки, вот благодарная улыбка заиграла на бледных устах... Они зашевелились, они шепчут какое-то слово, — Энона прислушивается с мучительным напряжением — да, они явно шепчут слово... имя... имя Елены!.. Вновь гнев овладевает ее душой; она вскакивает, отшатывается от него; вторично мрак смерти осеняет Париса, и на этот раз уже навсегда.

Тем временем солнце зашло; глубокая ночь воцарилась над Идой. Немногие верные друзья, сопровождавшие раненого в его бегстве, вместе с пастухами и охотниками гор воздвигают костер для него. Под их ударами падают вековые сосны Иды; вскоре костер воздвигнут, готова обитель вечного покоя для мятежного сердца Париса. И вот, пока друзья предаются немой грусти у пылающего костра, к нему приближается окутанная густым покрывалом женщина. Это — Энона; в последний раз пришла она к своему возлюбленному, но не для того, чтобы вернуть ему жизнь, нет: для того, чтобы разделить с ним смерть.

IX

Такова эта «романтическая Елена», последний фазис в развитии ее мифа на чисто греческой почве. Кто был ее творцом, сказать наверное нельзя; очень возможно, что им был сам Каллимах, родоначальник романтической школы. Нам она известна лишь из позднейших, производных источников, среди которых эпический поэт Квинт Смирнейский занимает первое место.

Повторяю: наша романтическая Елена была последним отпрыском мифа об Елене, выросшим на чисто греческой почве... Я думаю, всякий без затруднения назовет ее «прекрасной»; многим она, пожалуй, покажется даже интереснее наивной гомеровской грешницы, не говоря уже о призраке Стесихора. Такого мнения была и греко-римская поэзия эпохи империи, принявшая наследие александрийского романтизма; в виде образчика приведу, в своем переводе, фиктивное послание Эноны Парису, написанное Овидием («Героини», V). Временем послания предполагается то, когда Парис уже похитил Елену и ахейцы требуют ее обратно, угрожая войной в случае отказа.

Что ж, прочитаешь? — Иль нет? Новозванной боишься супруги?

Полно, прочти! Этот лист — дар не микенской руки.

Пишет Энона тебе, твой товарищ в фригийских дубравах;

Пишет и друга корит... дай мне сказать: своего!

Бог ли своим мановеньем мой пересилил желанья?
Грех ли мешает мне быть впредь, как и раньше, твоей?
О, я смиренно несла бы заслуженной горести бремя;
Но невинной душе — боже, как тяжек удар!
Ты не царевичем был, когда я, бессмертная нимфа,
Бога речного дитя, мужем тебя назвала.
Ты лишь теперь Приамид; а тогда — не стыдиться же правды! —
Был ты рабом; для тебя стала рабыней и я.
Часто покоились мы среди стад под древесною сенью;
Ложем зеленый нам был листьями шитый ковер.
Часто над стужей седой мы, зарывшись в глубокое сено,
В бедной избушке своей резво смеялись вдвоем.
Вспомни! Не я ли тропу среди зарослей диких являла?
Вспомни! Берлогу зверей между скалами — не я ль?
Часто, мой друг, мы с тобой расставляли плетеные сети.
Часто по склонам горы лающих псов я гнала.

Горные вязы по воле твоей мою память лелеют:
Имя Эноны на них — дело ножа твоего.
Горные вязы растут и с тобой мое имя возносят;
Выше растите, друзья, — выше, во славу мою!
Долго, мой тополь, живи, над бурливой рекою повисший,
Ты, что на жесткой коре надпись такую хранишь:
«В день, когда, бросив Энону, Парис своей жизни не бросит,
Волны свои задержав, вспять их погонит Скамандр».
Что же ты медлишь, Скамандр? Что ж вспять своих волн не погонишь?
Бросив Энону свою, жизни не бросил Парис!

День роковой! От тебя мое горе пошло; чрез тебя я
Счастья конец, чрез тебя зиму познала любви!
Гера с Кипридой и та, что в доспехах почтенней, Паллада,
Снявши покровы, пред суд твой согласились предстать.
Сам ты мне все рассказал: моя грудь содрогнулась, внезапный
Холод до мозга костей все мое тело проник;
Страхом объятая, к старцам, к согбенным старушкам лечу я;
Все мне твердят: это грех, дева! неслыханный грех.
Падают сосны; пила закрипела; суда снаряжают;
Скоро в лазурную гладь врезались грудью они;
Мы расстаемся; ты плачешь... Уж в этом стыдись запираяться!
То была честная страсть; эта позорит тебя!
Друг мой, ты подлинно плакал; с тобою и я разрыдалась;
Общих потоками слез вылилась общая грусть.
Как вокруг вяза родного лоза в винограднике вьется,
Так мою шею тогда руки обвили твои.
Часто друзьям говорил ты, что плаванью ветер мешает;
Те лишь смеялись; и впрямь, ветер попутный то был!
Часто, расставшись со мною, ты новых просил поцелуев;
Поздно, насилуя грудь, мог ты шепнуть мне: прости!

Вот уже ветер морской твой дремлющий парус колышет;
Вот под ударом твоих весел белеет лазурь.
Взором своим провожаю я вдаль устремленное судно,
Сколько могу, и в песок слезы стекают мои.
«Быстрое плаванье дайте, зеленые дочери моря!»

Да, — чтоб на горе ты мне быстро свой путь совершил!
Так-то моей ты мольбой занесен был в чужие объятия:
Был для разлучницы мой морем услышан обет!

Кряж самородный с земли на широкое море взирает,
Прежней остаток горы, ярость он волн поборол.
Здесь я стояла; вдруг вижу — твой парус вдали показался!
Вижу — и в море стремглав броситься просит душа!
Вижу — над черным бортом незнакомая блещет порфира...
Сердце заныло: не твой, знала я, был то наряд!
Близится судно, попутным гонимое ветром, пристало...
Вся я дрожу: средь мужей женщины вижу лицо!
Вижу... зачем я так долго, безумная, медлить решилась!
Ах, на коленях твоих дерзко сидела она!
Тут разорвала я ткани, ударами грудь истязуя,
Влажные щеки свои ногтем изранила я,
Жалобным воплем в слезах огласила я Иду святую;
В мраке пещеры лесной скорбь схоронила свою.
Так да горюет Елена, в пустом терему убиваясь!
Радость, что мне принесла, так да познает сама!

Ныне милы тебе те, что по вольному морю скитаться,
Те, что законных мужей склонны бросать для тебя!
А когда в бедности жил и к стадам пастухом был приставлен,
Бедной женой бедняка только Энона была,
О, не богатства твои, не дворец меня царский пленяет,
Иль чтобы Приама снохой быть среди многих и мне!
Впрочем... не стыдно Приаму быть свекром наяды могучей.
Или Гекубе — своей имя невестки мне дать.
Да, я хочу — я достойна вельможи женой называться;
Княжеский скипетр моя только украсит рука.
Если ж с тобой я когда-то на листьях дубовых лежала,
Не попрекай: и порфир не посрамлю я твоих.
Ласка моя безопасна: не двинется запад войною
Из-за меня, не пошлет за море буйную рать.
Нет; но Елену обратно с оружием требуют мужи;
Этим приданым гордясь, в дом твой вступает она.

Гектора-брата спроси, выдавать ли ахейцам беглянку;
Иль с Деифобом-бойцом Полидаманта спроси;
Что Антенор тебе мудрый, что царственный старец, отец твой,
Скажет, спроси: им был долгий учителем век.
Гнусно жены ради беглой вести на погибель отчизну!
Дело позорно твое; прав в своем гневе супруг.
И не надейся ты тщетно на верность лаконской невесты:
Ласке твоей отдалась слишком уж быстро она!
Как Менелай удручен оскверненного ложа позором,
Как он горюет, лихой, раненный страстью жены,
Так загорюешь и ты. Невозвратна стыдливости гибель;
Раз только в жизни жена жертвует честью своей.
Любит Елена тебя? Она так и Атрида любила:
Ныне доверчивый муж вдовую греет постель!
Сладок удел Андрوماхи, что Гектору верной осталась;
Счастье такое мой брак, друг мой, сулил и тебе.
Ты ж ненадежней листа, что, оставленный соком зеленым,

Тканью сухой шелестя, в вихре осеннем летит,
Колоса ты легковесней, что, зноем нестанным палимый,
К солнцу пустою главой тянется гордо своей!

Я не забыла: все это сестра мне твоя предсказала;
Косу свою распустив, так мне вещала она:
«Ах, что творишь ты, Энона! Пескам семена ты вверяешь;
Парой бессильных волов пашешь ты берег морской.
С Греции телка идет на погибель отчизне и дому
Нашему; о, берегись! с Греции телка идет.
Граждане! Есть еще время: проклятый корабль потопите!
Сколько, ах, сколько, друзья, крови троянской на нем!»
С криком пустилась бежать; исступленную слуги схватили;
Русые волосы все дыбом на мне поднялись.
О, для меня ты, Кассандра, правдивой пророчицей стала:
Да, захватила поля с Греции телка мои!

Пусть она блещет красой: не пристала развратнице гордость,
Ей, что, пришельцем пленясь, брачных забыла богов!
Да и пред тем ее некий Фесей — так, кажется, звали —
Некий Фесей из родной дерзко похитил земли.
Чтоб ее юноша пылкий в семью возвратил непорочной?..
Как я узнала про них? Спрашивать праздно: люблю!
Скажешь: «насильно увел!», прикрывая вину ее словом...
Слишком уж часто, поверь, терпит насилье она!
Я же, неверный мой друг, и поныне храню тебе верность,
Хоть на измену ты сам лучшее право мне дал.
Тщетно во мраке лесном дерзновенное сáтиров племя,
В быстрой погоне резвясь, ласк добивалось моих;
Тщетно и Пан-повелитель, увенчанный ветвью еловой,
В зарослях Иды глухих нимфе любовь предлагал;
Тщетно сам Феб-сладкопевец, троянской твердыни создатель,
Пел про любовь мне; и все ж дар свой оставил он мне:
Всякое мощное зелье и всякий целительный корень,
Все, что рождает земля, воле подвластно моей.
Ах, если б знала я зелье, что раны любви исцеляет!
Горе! владычице чар чары не служат ее!

Помощь, в которой не властны зеленые дети природы,
В коей не властен и бог, ты лишь мне можешь явить;
Можешь — и должен, мой друг. Пожалей невинную деву!
Я не носила копья в войске данайской на вас.
Но как была я твоей в беззаботные юности годы,
Так и до жизни конца быть я твоею хочу.

Х

Эта романтическая Елена интересуется нас не одной только своей поэтической красотой: введение Эноны, героическая роль Париса доказывают нам, что старинное космогоническое сказание еще было живо в недрах народного сознания, в таинственной обители Матерей. Вспомним элементы этого сказания: Бог (Зевс), Дева, Сверхчеловек — небесная Дева, дочь Зевса, из любви жертвующая

своим бессмертием и превращаясь в смертную подругу Сверхчеловека, — пленение Девы гигантами и ее освобождение Сверхчеловеком, условие обоготворения последнего. Из созданных греческими племенами мифов два были наиболее влиятельными — дорийский и ахейский: по дорийскому, Дева была Палладой на небесах и Деянирой-Эноной на земле; по ахейскому, она была Афродитой на небесах и Еленой на земле. Слияние греческих племен в историческую эпоху привело, как мы видели, к сплетению между собою всех этих образов — иначе и быть не могло.

Но александрийская эпоха была не только эпохой романтической поэзии; она была также эпохой *сближения греческой религии с восточными*, эпохой космополитизации греческой религиозной мысли. Это космополитическое стремление повело к тому, что мифологические образы перешли в отвлеченные представления, мифологемы — в философеми; это явление, прослеженное мною уже в области так называемого герметизма, мы наблюдаем и здесь*. Там путем последовательных абстракций Зевс превратился в Высший Разум, его сын Гермес в Разум-Демиурга, сын Гермеса Пан в Логос; здесь произошло нечто совершенно аналогичное. Старинный миф, упоминаемый еще Эсхилом, о том, что мудрая богиня Афина была рождена Зевсом без матери из собственной головы, подал повод к естественной абстракции: Афина-Мудрость. Таким-то образом дальнейший ход предания о Деве был перенесен на Мудрость. Мудрость Бога снизошла с неба на землю; Мудрость воплотилась в образе смертной; Мудрость была взята в плен темными силами; Мудрость в образе Елены стала причиной троянской войны; Мудрость, пленная, ждет своего освобождения, и богом станет тот, кто ее освободит.

Такова была магистраль дальнейшего развития мифа о Елене — этот раз уже не на чисто греческой, а на греко-восточной почве. Но кроме этой магистрали мы можем наблюдать еще две-три побочные тропинки — что делать, иначе не бывает в коллективном творчестве. Одна тропинка была вызвана созвучием Елена: Селена (= Луна); созвучием, быть может, и не случайным — по крайней мере, многие мифологи и ныне считают эту этимологию правильной. Итак, Елена есть Луна; а Луна получила в нашу греко-восточную эпоху особое значение, как богиня чар. Таковой она, положим, была всегда — еще в эпоху Аристофана верили, что фессалийские колдуньи умеют стягивать Луну с небесной тверди и с ее помощью творить чудеса. Но теперь только, с развитием греко-восточной демонологии, это суеверие получило своего рода научное основание:

* См. выше, с. 116.

было установлено, что все воздушное пространство до первой планетной сферы, т.е. именно до Луны, кишит демонами*; владычицей этого подлунного мира с его демонами предполагалась именно Луна. А раз Луной была Елена, то ясно, что именно Елена была царицей демонов, владычицей чар, богиней магии; кто стяжает Елену, тот получит власть над всеми силами подлунного мира.

Это — одна тропинка; понятно, что она без особого труда могла соединиться с магистралью. Можно ли представить себе мудрость в виде архиколдуньи? О да, вполне: с народной точки зрения это даже единственная возможность. Так получился синтез: Елена-Луна, Елена-Мудрость, существо, окруженное ореолом волшебства и внушающее поэтому более страха, чем любви. Но это еще не все.

Другая тропинка была вызвана тем элементом предания, согласно которому *троянец* Парис похитил *гречанку* Елену: еще Геродот в своей наивной этимологии греко-персидских войн видит в этом факте одну из первых причин возникновения исторической вражды между Востоком и Западом. Таким образом, Елена стала символом эллинизма, носительницей эллинской идеи. Казалось бы, и созвучие должно было прийти на помощь этой символизации. Имена Елены и эллинов (*Helene, Hellenes*) очень схожи между собою; при невзыскательности древних относительно этимологии было бы вполне естественно, если бы они этим созвучием воспользовались. Очень возможно, что это случилось; но следов нам от этой теории не осталось никаких. Поход Александра Великого в Персию воскресил политическое значение троянской войны как первого крупного столкновения между Западом и Востоком: молодой македонский царь охотно указывал на свое происхождение от Ахилла, могилу которого он увенчал, находясь в Илионе.

Так-то все эти три элемента — Елена-Мудрость, Елена-Луна, Елена-эллинизм — жили в сознании греческого народа в ту эпоху, когда началась борьба между христианством и языческими религиями классического Запада. Под влиянием этой борьбы они воплотились в новом, очень знаменательном образе.

XI

Но если Елена, как соперница христианства, и была всецело созданием греческой мысли, то та сила, которая заставила ее выступить в этой новой для нее роли, была не греческого, а иноземного происхождения. Она была результатом того векового антагонизма,

* См. выше, с. 124.

который мы наблюдаем в истории еврейского народа, антагонизма между Израилем и Иудой, Самарией и Иерусалимом, Гаризимом и Сионом. В противоположность победоносной Иудее с ее строгой и надменной исключительностью оттесненная и обиженная Самария широко открывала свои двери инородным верованиям и обычаям; здесь еврейство сочеталось с эллинизмом с одной, с восточными религиями с другой стороны; а когда христианство, свивши себе гнездо в Иерусалиме, отсюда предприняло свое шествие на западный мир, то из Самарии пошли те веяния, которые имели своей целью то, что Гарнак метко и правильно называет «острой эллинизацией христианства». Чиноподдальником этого движения был тот пророк, которого сами христиане позднее называли «отцом всех ересей» — Симон-самарянин, обыкновенно называемый Симоном-магом.

Как известно, этот замечательный человек впервые упоминается в Деяниях апостолов, автор которых к нему относится довольно доброжелательно. Когда апостол Филипп пришел в Самарию проповедовать Христа, он застал там Симона, «который перед тем волновал и изумлял народ самарийский, выдавая себя за кого-то великого; ему внимали все, от малого до большого, говоря: сей есть великая сила Божья». Он принял крещение от Филиппа, а затем, когда апостолы отправили в Самарию из своей среды Петра и Иоанна, он пришел и к ним и «принес им денег, говоря: дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого. Но Петр сказал ему: серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги; нет тебе в сем части и жребия, ибо сердце твое не право перед Богом. Итак, покайся в сем грехе твоём и молись Богу: может быть, отпустится тебе помысл сердца твоего. Симон же сказал в ответ: помолитесь вы за меня Господу, дабы не постигло меня ничто из сказанного вами».

Конечно, автору, задававшемуся целью описать первые шаги зарождающегося христианства, не было особенной нужды уделять больше внимания тому, кто стал одним из его успешнейших соперников. В другом положении находились позднейшие апологеты и ересиологи, начиная с Иустина. Им мы обязаны новым родом исторических подробностей о Симоне-маге; но понятно, что они не могли строго отделить эти исторические черты от легендарных, внесенных в традицию о Симоне отчасти народным преданием, рано заинтересовавшимся популярной фигурой самарийского чудотворца, отчасти же иудео-христианами, воспользовавшимися этой фигурой для обличения ненавистного им апостола Павла. Некоторым синтезом этой традиции о Симоне должны мы при-

знать составленные во II веке и сохраненные нам в двух изводах так называемые «климентины» — древнейший роман в христианской литературе.

Для нашей цели вопрос об историческом ядре традиции о Симоне не имеет значения: она интересна для нас постольку, поскольку в ней нашла себе убежище наша героиня — Елена Прекрасная, она же и мудрость, она же и луна, она же и воплощение эллинской красоты и смелости. О ней нам говорят следующее.

Был в Самарии, еще до Симона, пророк, под названием Досифея. Свою деятельность он начал после смерти Иоанна Крестителя; при этом он называл себя самого Стоящим (Hestos, Stans) и имел с собой жену, которая по одному изводу называется Луной, а по другому Еленой; окружен был он тридцатью учениками, в числе которых уже автор климентин видит намек на число дней в месяце. Выдавал он себя за сына Божьего и за того пророка, которого Моисей обещал своему народу. — Эти данные ясно характеризуют Досифея как антихриста: и Христос ведь был Стоящим, был Божьим сыном и обещанным мессией; в его двенадцати апостолах уже раньше христианство видело символический параллелизм с двенадцатью месяцами года, совершенно такой же, как и параллелизм тридцати учеников Досифея с тридцатью днями месяца. Новым элементом является лишь Елена-Луна. В ее лице эллинизм вторгается в христианскую ересь; как мы увидим тотчас, он засел в ней довольно прочно.

Учеником Досифея делается Симон-самарянин... другими словами, от него и от его Елены-Луны он научается магии и делается тем магом, которым его знает предание, — что вполне естественно, так как Елена-Луна была именно владычицей магических чар. Но он отплачивает ему неблагодарностью: он похищает Елену и присваивает себе наименование Стоящего, пророка и даже бога... Мы видим, как ревниво предание сохраняет свои исконные черты, даже здесь, в этой еврейско-христианской обстановке. Елена остается прежней Еленой. Раз она Елена, она должна дать себя похитить; ее похищает новый Парис, Симон, у нового Менелая, Досифея. Отныне Симон-маг и Елена — одна чета; они вместе разъезжают, вместе волхвуют, вместе вводят людей в соблазн и гибель. «Свою Елену Симон выдает за первую мудрость (Ερποία) Бога» — так говорит сам Иустин. Еще знаменательнее свидетельство климентин: «Самую Елену, говорит он (Симон), свел он с высоты небес на землю, — ее, владычицу, все производящую Суть и Мудрость, ради которой некогда эллины сразились с варварами. Но то был лишь призрак; истинная же была уже и тогда у высшего Бога». Так причудливо сплетаются между собой обе Елены, древнегреческая

и христианская — или, правильнее, антихристианская. Древняя дочь Зевса осталась верной помощницей своего отца в крайнем и последнем бою, который ему пришлось дать за свое владычество: она обольстила того, кто, крещенный апостолом Христа, должен был проповедовать Его народам; а через него обольстила десятки и сотни других.

Такова эта странная личность Симона-мага, отца ереси, через которую и Елена была введена в древнейший роман христианства; самый же роман имел своим героем не его, не Симона, а Климента, того самого, который был учеником апостола Петра и впоследствии римским папой. Этот Климент был сыном знатного римлянина, Фауста; его брат Фаустин воспитывался у проселитки Иусты и через нее был приобщен к еврейской вере; затем он попал к Симону-магу, стал его учеником и едва не заплатился за это своей душой. Его спасает апостол Петр; благодаря его вещему дару разрозненная семья — отец и сыновья — соединяются. Но Симон не уступает без боя; когда его диспуты с Петром кончаются для него неудачей, он прибегает к своему сокровенному дару, к магии и волшебству. Благодаря его искусству Фауст, отец обоих братьев, изменяет свою наружность, так что все принимают его за самого Симона. Но Петр и эту уловку обращает во вред ее автору: в образе Симона Фауст отправляется в Антиохию, где раньше учил настоящий Симон, и там торжественно отрекается от симонианской ереси, признавая правильность учения Петра. Что с ним случилось дальше, остается невыясненным.

Художественное значение романа не особенно велико; очевидно, для автора главным было учение самого апостола, сама же романтическая рамка имеет для него лишь второстепенное значение. Все же она для нас очень интересна; кто умеет отделять идею от ее формы, тот не может не преклониться перед пророческим духом того человека, который именно Елену избрал символом эллинской красоты и мудрости в этом последнем бою, данном эллинскими богами за свое царство. Бой был ими проигран; под знаменем креста вступило европейское человечество в новую эпоху своего существования, Елена же надолго вернулась к Матерям.

XII

При всем том климентины в средние века читались; и действительно, они представляли много интересного для средневекового читателя. Я не говорю о специально богословском элементе книги: он был доступен не каждому, да и не был лишен еретического

привкуса с точки зрения позднейшей церкви. Но можно себе представить, с каким участием следили за судьбой самого героя, Климента, носителя одного из самых уважаемых имен в христианской церкви, — за явным и победоносным проявлением перста Божьего в деятельности апостола Петра, — за участью богоискателя Фаустина, выросшего в еврейском проселитизме, подпавшего затем магии в лице Симона и его Елены и в конце концов спасенного Христом, — а равно и за судьбой самого Фауста, столь странно превращенного тем же представителем вражьей силы. Все это были поэтические элементы, много дававшие уму средневекового человека и еще более обещавшие в будущем, если бы нашелся художник, способный воссоздать их в истинно поэтическом творении. Но такого не было: для того, чтобы он родился, нужно было, чтобы вновь стала понятна основная идея легенды — борьба античного идеала с христианским; другими словами, нужно было, чтобы наступило Возрождение.

И вот оно наконец наступило: древние боги воскресли во Флоренции, их власть распространилась по Италии, завоевала Рим, проникла за Альпы. Неудержимо развивалось новое движение, всюду пробуждая умы, освобождая личность, закрепляя за ней гордое право собственными силами стремиться к совершенству — к истине, добру и красоте. Таков был лозунг немецкого гуманизма XVI века. Реакция не замедлила последовать со стороны строго древнехристианского духа: собственными силами стремиться к совершенству, к истине, добру, красоте? При чем же тогда благодать, отпущение грехов? Произошел новый, ожесточенный бой; реформация сразилась с гуманизмом и поборола его. Теперь старинная легенда стала понятна: Фаустин-богоискатель, Фауст-превращенный — таков был герой нового времени. Итак, Фаустом зовется человек, греховным путем стремящийся к совершенству; этим он подпадает власти врага-превращателя, воскрешающего для него Елену как предмет его пламенных желаний. Фауст и Елена — эта чета сменила отныне древнехристианскую чету, Симона и Елену. И эта чета несомненно принадлежит дьяволу: дух реформационной реакции — дух строгий и нетерпимый, в его раю нет места для Сверхчеловека.

Такова была «народная книга о докторе Фаусте», изданная в 1587 г. Сказание с этих пор уже не сходило с кругозора образованной Европы; все же его жизнь не была особенно блестяща. Победа воскресших богов севернее Альп не была прочной; более всего нравилась народу именно наименее серьезная часть книги — различные волшебные фокусы старого мага, вечно благодарная тема кукольных комедий. Так прошел XVII век, а затем и добрая часть

XVIII. Но тогда, под знаменем неогуманизма, положение дел изменилось.

Дух Возрождения не был убит реформацией; он только дремал в ожидании того дня, когда ему суждено было победоносно заявить о себе. Его пробуждение было шумным и грозным; все же мало-помалу волнение улеглось, и новая идея — третьего Фауста — воссияла над миром. Фауст, враг-обольститель, Елена — опять они вместе, так же, как и в народной книге о докторе Фаусте; опять Елена является символом античной красоты, определяющим собой стремление Сверхчеловека; но одно изменилось. Уже не считается несомненным, что Фауст принадлежит дьяволу, нет: место старинной вражды занял прочный, сознательный и плодотворный мир. Народность, античность, христианство — эти три главные культурные силы современного человечества вступили в союз между собою; в лице Гёте новая Европа окончательно усыновила древнего титана; Гретхен, Елена, *Mater gloriosa* — последовательно направляют Фауста на его пути через борьбу и страдания к спасению.

Таково последнее творческое появление Елены в сознании человечества.

ДРЕВНЕЕ ХРИСТИАНСТВО

❀ И РИМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ❀

Одно и то же семя Христова учения сеяли проповедники Евангелия по всей области Римской империи; но не одни и те же были исходы, явившиеся с течением столетий в ее западной и в ее восточной половине. Конечно, было очень много разновидностей здесь и там; картина, представляемая различными направлениями христианства в первые века его существования, до того разнообразна, что на первых порах бывает чрезвычайно трудно разобраться в ней; все же, если оставить в стороне второстепенные дорожки и тропинки и проследить, если так можно выразиться, магистраль в развитии христианской мысли в обеих половинах Римской империи, то можно будет сказать: *христианство, поскольку оно испытало влияние философии, вносит на восток неоплатонический, на запад стоический характер*. На востоке умы богословов занимал вопрос о самом Божестве и его объявлении миру; на западе — вопрос об отношении к нему человека, о том, какими путями человек может достигнуть спасения и вечного блаженства.

Само собой разумеется, что эта различная окраска христианства здесь и там сильно интересовала науку, притом науку не только богословскую, но и культурно-историческую. Старались доискаться причин, влияющих на нее; таковые усматривали в практическом, юридическом духе древнего Рима, столь различного от бескорыстной спекуляции мечтательницы Эллады. И в этом, конечно, есть много правды; тем не менее непосредственно действовавшей причиной был различный характер философии, под влиянием которой находилось христианство здесь и там. Действительно, прежде чем отразиться на христианстве, дух римской и греческой наций подчинил себе философию; христианское мышление было в этом отношении только продолжением философского мышления, которое тоже было неодинаковым в обеих половинах древнего мира...

Это на первый взгляд может показаться странным: мы так свыклись с представлением о полной несамостоятельности римской философии, ее полной зависимости от философии греческой, что само различие римской и греческой философии, предполагающее как будто самобытность первой, нам представляется недопустимым. При этом, однако, мы забываем одно: та философия, которая влияет на умы людей, направляя их в ту или другую сторону, бывает всегда результатом не только *творчества*, но и *подбора*; если в смысле философского творчества римляне занимают довольно скромное положение, то в смысле подбора они были в высшей степени важной влиятельной инстанцией. В особенности это относится к одному из них, которого мы можем прямо назвать гением подбора в отношении Рима и философии, — к Цицерону. Ученые с давних пор забавляются развенчиванием Цицерона как философа, отыскивая греческие источники его философских сочинений, которых он, к слову сказать, и не выдавал за оригинальные; такими источниками называют Антиоха, Филона, Посидония, Панэтия, Клитомаха и много других. И все-таки факт тот, что из названных философов ни один не удержался на востоке к тому времени, когда там зарождалась христианская философия, между тем как на западе Цицерон не только удержался, но и пользовался огромным влиянием на умы.

Дело в том, что философия Цицерона, будучи во всех или почти во всех своих частях заимствованной из необозримой сокровищницы греческой мысли, была в то же время, с точки зрения подбора, в высшей степени индивидуальной величиной. Учителя Цицерона, живые и мертвые, принадлежали к самым разнообразным направлениям; сам он привнес в дело философствования свое здоровое римское суждение и почерпнутое из непосредственного соприкосновения с жизнью чутье того, что нужно и что нет. В результате вышло нечто довольно пестрое с точки зрения философской систематики, смесь стоических, эпикурейских, перипатетических, старо- и новоакадемических начал; не всегда даже дело обходится без противоречий, но такие противоречия, не будучи рекомендацией для философа-теоретика, никогда не лишали практическую, рассчитанную на жизнь философию ее зиждительной силы. Вообще же система Цицерона, самая влиятельная из всех систем, с которыми ранее христианство столкнулось на римской почве, представляет взору наблюдателя три стороны: она отрицательна по отношению к сверхъестественному, к чудесам; она положительна в области морали; она, наконец, скептична в той области, которую современная эмпирическая философия отводит «непознаваемому». А так как в глазах человека, требующего прежде всего положитель-

ных знаний, отрицание знания о предмете почти что равносильно отрицанию самого предмета, то мы поступим вполне правильно, разбивая всю философию Цицерона на две крупные части, отрицательную и положительную.

Для раннего христианства обе эти части имели далеко не одинаковую ценность.

Что касается прежде всего отрицательной части, то на первый взгляд может показаться, что к ней для христианства было возможно только враждебное отношение. Благодаря откровению христианин имел самые непреложные познания в той области, которая, по мнению осторожного скептика, принадлежала непознаваемому; его религия опиралась на те самые чудеса, которые тот считал невозможными. На деле вышло не так: к нашему удивлению, мы замечаем, по крайней мере в течение первых столетий, вполне доброжелательное и доверчивое отношение между христианством и скептицизмом Цицерона. Этому мы можем указать две причины.

Первая — исторического характера. Языческая римская религия допускала непосредственное вмешательство богов в человеческие дела, т.е. чудеса; на таких чудесах, по ее мнению, вырос и окреп любимец богов, великий Рим; скептицизм Цицерона был направлен именно против этих чудес языческой религии. Когда зародилось христианство, верующие язычники боролись с ним, между прочим, указывая на явную милость богов к их Риму, сказавшуюся в таком огромном числе чудес; для неокрепшей еще христианской философии было поэтому очень соблазнительно ухватиться за доводы Цицерона, — и действительно, она это сделала, притом с такою готовностью, которая нам кажется положительно неосторожной. «Если бы эти чудеса когда-либо произошли, — восклицает Минуций Феликс (гл. 20, 4), — они происходили бы и поныне; но так как они невозможны, то, значит, их и не было никогда». Кто бы мог подумать, что так станет рассуждать христианин II века, выросший в атмосфере чуда? Не менее ретив и Лактанций, живший столетием позже; использовав очень усердно книги Цицерона «О природе богов», проникнутые религиозным скептицизмом, он заявляет (*Div. inst.*, I, 17), что особенно «третья из них в корень разрушает *omnes religiones*», забыв даже сделать оговорку для христианской. Но, конечно, эта доверчивость долго длиться не могла; со временем христианство должно было понять, что для него скептицизм — очень ненадежный союзник. Когда прошла необходимость бороться с язычеством, аргументы римской философии были сданы в архив; что же касается чудес древнеримской религии, то уже Минуций Феликс рядом с доводами скептического характера приводит и другие, сводящиеся к тому, что языческие боги, будучи на деле

дьяволами (daemones), могли творить и чудеса со свойственной злым духам силой, чудеса вредные для тех, кто ими пользуется. Это толкование, как более удобное, получило впоследствии перевес.

Вторая причина доверчивого отношения раннего христианства к скептицизму римской философии имела гораздо более серьезное и постоянное значение. Оно признало за Цицероном полное право оспаривать возможность положительного знания: он ведь еще не знал откровения. Лактанций с радостью ухватывается за грустные слова римского философа: «Как счастлив был бы я, если бы я так же легко мог найти истину, как я обличаю ложь!» — слова, в которых так ясно, по его мнению, указан пробел, заполненный впоследствии откровением. «Так как истина не может быть найдена человеческим умом, — говорит он, — то он по крайней мере достиг того, что было по силам нашему разумению — обличению лжи». С этой точки зрения Цицерон был действительно драгоценным союзником христианства; все же не было надобности особенно долго настаивать на ней. Кто считал себя счастливым обладателем истины, для того блуждания не знавших ее мало интересны, особенно если они отошли в прошлое. Так случилось и здесь. Лактанций писал в самый разгар последних преследований христиан; вскоре затем Христова вера победила. Тогда скептицизм Цицерона потерял для нее всякий интерес.

Совершенно другое дело — положительная сторона его философии, т.е., согласно сказанному выше, его этика. Она сразу произвела глубокое впечатление на христианство, которое, в лице Лактанция и особенно Амвросия, ей беззаветно отдалось, не подозревая ее внутренней несовместимости со своими основными догматами... Правда, что эти догматы тогда еще только вырабатывались и скорее потенциально заключались в религиозном сознании верующих. Когда же эта несовместимость стала явной, в христианстве произошел раскол: одно его направление в лице Августина, во имя Христова учения, истолкованного апостолом Павлом, изгнало несогласуемые с ним правила языческой морали, — но только те, которые действительно были несогласуемы; другое, напротив, в лице Пелагия, сделало попытку подчинить христианство древнеримской этике, положения которой оно приняло почти во всем их объеме. Христианская церковь в теории осудила пелагианизм как ересь и объявила себя солидарной с Августином; но на практике она продолжала оставаться под давлением смягченного учения отвергнутого ею учителя, так называемого полупелагианизма, в каковом положении пребывает и поныне. Этот процесс слияния, выделения и вторичного слияния цicerонианизма с христианством принадлежит к самым интересным явлениям внутренней жиз-

ни христианской церкви; постараюсь уловить его характерные черты в нижеследующем кратком очерке.

Первый фазис нашего процесса — слияние римской этики с христианской — приурочен, согласно сказанному, к именам Лактанция и Амвросия. Лактанций принимает всю языческую мораль Цицерона, но лишь как субструкцию христианской. «Те превосходные нравоучения в духе добродетельности, которые он предлагал своим адептам, — говорит он, — сохраняют свою силу и у нас; но над ними мы должны возвести наше, им неизвестное, учение, доводящее человеческую справедливость до такого совершенства, которое им было недостижимо» (*Div. inst.*, III, 2). Правда, эту свою главную задачу Лактанций исполнил не особенно блистательно; читая его резкое заявление: «Без надежды на бессмертие, которое Бог обещает своим исповедникам, было бы величайшим неразумием гоняться за добродетелями, которые приносят человеку бесполезные страдания и труды» (IV, 9), мы сомневаемся в сравнительной возвышенности того учения, которым он стремится заменить римское учение о самодовлеющей добродетели. — Еще дальше в смысле доверчивости пошел Амвросий. Римскую нравственную философию — или, выражаясь конкретно, книги Цицерона «об обязанностях» — он принимает уже не в фундамент, а в самый корпус своего здания христианской этики. Он делает это, конечно, не из преклонения перед язычеством: он доказывает — каким путем, это другой вопрос, — что языческая философия все свои догматы почерпнула из Писания и что поэтому христиане имеют полное право требовать их у нее обратно. И действительно, в своем сочинении «об обязанностях» Амвросий переливает в христианство всю языческую мораль Цицерона; поправки он кое-где делает, но редко и без особенного пафоса.

Так-то, несмотря на прогрессивный упадок римской образованности в том столетии, которое отделяет Лактанция от Амвросия, последний стоит еще много ближе к Цицерону, чем первый; в его лице завершается первый фазис намеченного нами процесса — проникновения христианства римской нравственной философией.

Учеником Амвросия был великий Августин; через него христианство, можно сказать, познало себя во всем том, что его принципиально отделяет от языческой нравственности. Как человек глубоко сознательный и вдумчивый, он не дал себя пленить красоте и благородству ее отдельных догматов; он пожелал доискаться самых корней того и другого мирозерцания и нашел, что эти их корни вырастают из совершенно различных областей душевной жизни. Спор с Пелагием вывел на поверхность идеи, давно уже таившиеся в душе Августина; в этом споре окончательно опреде-

лилось отношение христианства к римской нравственной философии.

Это отношение удобнее всего будет установить по отдельным принципам, которые, вместе взятые, дают как бы теорию той или другой нравственности. Я должен прибавить, что самый спор был построен далеко не так рационально — для спорящих, как это бывает часто у людей практики, точкой исхода были результаты, а не принципы. Все-таки мне кажется, что предлагаемая мною схема поможет нам быстро и легко ориентироваться в интересующем нас вопросе.

Всю массу соображений, высказанных за и против в пелагианском споре, мы можем сгруппировать вокруг нижеследующих шести принципов, заимствованных у Цицерона.

I

Все добродетели человека — не что иное, как развития его природных стремлений, притом развития естественные и необходимые, поскольку им не препятствует вредное влияние среды. Итак, *природа*, будучи источником добра, сама добра и неиспорченна. Путем отождествления — по примеру стоиков — природы с божеством мы получаем следующее цicerоновское положение: «Человек при наилучшей обстановке (*praesentia condicione*) сотворен высшим богом» (*de leg.* I, 22). Переводя эту мысль на христианский язык, мы получаем догмат о благодати, оказанной Богом человеку при его сотворении, об исключительно «исконной» благодати. Этот догмат — коренной догмат христианского цicerонианизма.

Его мы находим у пелагиан во всей его чистоте. «Благодать — это и есть природа, которой мы сотворены так, что обладаем разумной душой, дающей нам познать Бога» (*Aug., de grat. et lib. arb.*, 25); «Если природа от Бога, то она не может быть осквернена первоначальным злом» (*Aug. Jul.*, I. 50). — И именно против него возражает Августин. Природа была когда-то превосходна, да, но только до грехопадения: «Волею первого грешника природа была осквернена» (*Jul.*, III, 33). По этому самому добродетель не может быть развитием природы: «Если справедливость происходит из природы и (руководимой ею) воли человека, то Христос умер понапрасну» (*Jul.*, IV, 17). Нет: природа порочна со времени Адама, и для того, чтобы достигнуть добродетели, человек нуждается в другой благодати, чем та, которая ему была дарована при сотворении, — а в какой, это мы увидим ниже.

II

Высшим проявлением природы в человеке римская философия признает его *разум* как ту из его природных сил, которая направляет и укрощает прочие, указывая им их цели и пути; *примат разума* поэтому может быть объявлен вторым принципом, характерным для римской философии. Переводя его в христианство, мы можем поставить его в логическую связь с только что развитою исконною благодатью: первым плодом благодати, дарованной Творцом человеку, был его разум.

Именно этот догмат мы и находим в пелагианизме; мы видим его в связи с тем первым в приведенных только что словах: «Благодать — это и есть природа, в которой мы сотворены так, что обладаем разумной душой»; еще яснее гласит другой его афоризм: «Разумная душа — источник всех добродетелей» (Aug. Jul., IV, 19). Все учение Августина, напротив, направлено к ниспровержению этого примата разума и упрочению на его месте *примата воли*, этого истинно христианского догмата, первый зародыш которого мы находим уже в славословии ангелов.

Много веков спустя Шопенгауэр, установивший примат воли в современной психологии, был поражен гармонией своих мыслей с мыслями Августина, на которого он не раз ссылается по этому поводу (W. a. W. u. V., I, 151; II, 226); и именно вследствие этой гармонии Августин заслужил почетное имя «первого человека новейшей формации» (der erste moderne Mensch), которое ему дали Зибек и Гарнак.

III

Все же, продолжаем мы в духе римской философии, разум, при всем своем первенствующем положении, не мог бы быть руководителем человека на пути к нравственному совершенству, если бы человек не обладал полной *свободой воли*, позволяющей ему отдаваться тому, что разумом признано за лучшее. Принцип свободы воли ревностно отстаивается Цицероном не только против *ignava ratio* фатализма, но и против той разумной формы, которую противоположный принцип нашел в так называемом детерминизме; его победа была, однако, кратковременна, торжество астрологии унесло веру в свободу воли*.

Христианство относилось к астрологии отчасти нерешительно,

* См. ниже статью «Умершая наука».

отчасти же и прямо враждебно; можно было поэтому предположить, что оно примет во всей его неприкосновенности принцип свободы воли. На деле он был принят в этой полноте только пелагианами, этими верными наследниками античной философии. «Мы утверждаем, — говорил Пелагий, — что свобода воли (*liberum arbitrium*) составляет природное достояние всякого человека и что даже грехопадение Адама не могло ее уничтожить» (*Epist. Pelag.*, I, 29); «По собственной воле человек творит и добро и зло; правда, в добрых делах ему всегда помогает Божья благодать, к злым — склоняет внушение дьявола» (*ibid.*, 36). И здесь Пелагию возражает Августин: астрологического рока он не допускает, но еще с большим ожесточением нападает на «отвратительное рассуждение» (*detestabilis disputatio*) Цицерона, старавшегося спасти свободу воли даже на счет Божьего предвидения (*de civ. D.*, V, 9). Нет, до грехопадения воля человека действительно была настолько свободна, что он мог одинаково хотеть и добра и зла и только для исполнения первого нуждался в помощи Божьей благодати (*gratia cooperativa*); со времени же грехопадения «свободная воля в управляемом дьяволом человеке только к греху достаточно сильна, к хорошей же и благочестивой жизни бессильна, если она сама предварительно не призвана к настоящей свободе Божьей благодатью» (*gratia praeventiva*, *ibid.*, II, 9). Немало труда стоило человечеству усвоить это загадочное учение о свободной воле, которая тем не менее только для зла свободна, для добра же должна быть предварительно освобождена; но чарующее слово «благодать» сломило все препятствия. При трезвом обсуждении, однако, приведенных Августином соображений придется признать, что он удержал одно только слово «свобода воли», понятие же заменил понятием свободной и самодовлеющей Божьей благодати, предопределяющей волю и деяния человека.

IV

Допуская полную и неограниченную свободу человеческой воли, римская философия рассматривает добродетели человека как его неотъемлемую собственность. «Своих добродетелей, — говорит она, — никто никогда не ставил в счет бессмертным богам». Действительно, понятие *заслуги* — непосредственный вывод из принципа свободы воли, точно так же как и противоположное ему понятие ответственности за грехи.

Следуя Цицерону, и пелагиане гордо говорили Творцу: «Ты сделал нас людьми, но праведниками мы сделали себя сами» (*Aug. ep.*, 177). Конечно, для спасения человека требуется Божья благо-

дать; но именно она «даруется нам соразмерно с нашими заслугами» (Aug. Jul., III, 2, 48). Этими положениями, проходящими красной нитью через все учение пелагиан, загробная участь человека поставлена в зависимость исключительно от него самого; благодать и спасение являются необходимым последствием его деяний. Августинизм и в этом отношении был прямым антиподом пелагианизма. «Мы же, — говорит его глава, — утверждаем, что благодать дается человеку даром (*gratis*), и что она именно потому называется благодатью (*gratia*), и что все заслуги святых исходят от нее» (Aug. Jul., III, 48); таким образом, «венчая наши заслуги, Бог венчает только свои собственные дары». Итак, в противоположность Пелагию, Августин ставит заслуги человека в зависимость от благодати; этим всякий личный почин человека в деле спасения упразднен. На вопрос, что же вызывает Божью благодать, ответа нет: она действует свободно и произвольно, выделяя намеченных к спасению из числа отверженных. На этой почве развивается учение о Божьем предопределении, этом камне преткновения в Августиновой религиозной философии.

V

Понятие добродетели, каковым его развивает римская философия, состоит из двух элементов, субъективного и объективного: субъективный заключается в добродетельном настроении человека, объективный — в его добродетельном деянии. Первое без последнего несовершенно: *virtus actuosa est*, говорит Цицерон, следуя в этом отношении перипатетикам. Нетрудно уловить связь этого двойного определения с юридическими наклонностями римлян: точно так же ведь и в их уголовном праве преступления рассматриваются как соединение преступного деяния (*culpa*) с преступным настроением (*dolus*).

Раннее христианство унаследовало это субъективно-объективное определение добродетели, причем только центр тяжести был незаметно передвинут на субъективную сторону: *affectus tuus ponit imponit operi tuo*, прекрасно говорит Амвросий. Принял его и пелагианизм; мы не можем это подтвердить выписками из сочинений самих пелагиан, от которых до нас почти ничего не дошло, но это следует непреложно из полемики Августина. Августин первый привносит к обоим элементам языческой добродетели третий, сверхсубъективный; он называет его элементом «предела» (*funis*), — мы сказали бы, относимости. У язычников эта относимость была только земная; вот почему можно сказать, что они истинной до-

бродетели не знали — известно слово Августина, что «добродетели язычников были скрытыми пороками». Христос первый научил людей относить к Богу свои помыслы и деяния. Он первый поставил веру во главу угла человеческой морали. Вот эта-то богоотносимость, эта вера отличает христианскую добродетель от языческой; в ней заключается причина оправдания христианства и отвержения даже самого добродетельного язычника.

VI

В последовательном толковании своих принципов древняя нравственность признала в самодовлеющей добродетели высшую цель развития человека: *virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est*. Так гласит героическая тема, если можно так выразиться, римской философии. Этим не исключалась вера в лучшую загробную жизнь — Цицерон эту жизнь признает, — но она представлена второстепенным, побочным мотивом сравнительно с главным, которым считается внутреннее удовлетворение.

Христианство внесло в это воззрение обязательную поправку: спасение в загробной жизни стало главной целью верующего. Но с этой неизбежной оговоркой доавгустиновское христианство с пелагианизмом включительно приняло положение Цицерона: добродетель осталась единственным средством к блаженной жизни — на том свете. И здесь Августин выступил противником Пелагия и всех христиан до него с своим учением о самодовлеющей благодати, причем получают те же антитезы, как и выше.

* * *

Таковы те отдельные принципы, из-за которых произошло столкновение между римской философией и христианством в лице бл. Августина. Родство указанных шести пунктов между собою бросается в глаза; в сущности весь антагонизм между Цицероном и Августином может быть сведен к одной коренной антитезе, представляемой различными взглядами того и другого на *ценность человеческой природы*. Цицерон и вообще античность ставят эту природу очень высоко, Августин — очень низко. Если же мы, продолжая наше исследование, спросим себя далее, чем же объясняется это различие взглядов, то придется от логики перейти к психологии: оно вытекает не из какого-либо другого основного принципа, а из основного настроения античного и христианского мира. Основное настроение античного мира, выражаясь его собственными слова-

ми, — μεγαλοψυχία, animi magnitudo; буквальный русский перевод — «величие души» не передает требуемого смысла («великодушие», конечно, и того менее). Μεγαλοψυχία — это настроение человека, который знает себе цену и ставит себя не выше, но и не ниже того места, которого он достоин; у нас с понятием исчезло и слово. Напротив, основное настроение христианского мира — «смирение».

Из этого основного настроения античного мира и вытекает его бодрость, т.е. сознательная или бессознательная уверенность, что мы либо стоим на высоте жизни, либо на пути к ней. Значит ли это, что все античные люди разделяли эту уверенность? Нет, конечно: число отверженных и тогда, вероятно, значительно превосходило число приглашенных на пир жизни. Но не они задавали тон в античной культуре: искусство, литература и философия принадлежали не им, а тем, которые были причастны к делу прогресса человечества. Как люди труда, видящие плоды своего труда, они были естественно проникнуты верою в величие и достоинство человеческой природы: как земля первенствует во вселенной, так человек первенствует на земле. Знаменитая песнь из Антигоны Софокла: «Много живет чудес, но нет ничего, что было бы чудеснее человека», — этот гимн античной гуманности, написан именно для людей этого закала и настроения. Эта точка зрения одинаково согласуема как с оптимизмом, так и с пессимизмом; разногласие обоих этих воззрений касалось сравнительной таксации радостей и горестей в человеческой жизни, а не вопроса, истекают человеческие деяния из человеческой природы или нет; одни окрашивают человека в яркий, другие в мрачный цвет, но и те, и другие были согласны в том, что эти цвета — его собственные, естественные цвета, а не отражение другого, сверхчеловеческого естества; с христианской точки зрения и античный оптимизм, и античный пессимизм были бы признаны одинаково горделивыми.

Эта точка зрения, согласно сказанному выше, — смирение, то чувство, в силу которого мы только отрицательные проявления своей природы берем на свою ответственность, при положительных же говорим Творцу: «не я, а Ты». И оно одинаково согласуемо и с оптимизмом, и с пессимизмом: христианин будет пессимистом, если он будет чувствовать себя всецело предоставленным той природе, которую он признает порочной, но и он будет оптимистом, если будет сознавать свою душу вместилищем той высшей благодати, которая позволит ему восторжествовать над своей природой. Его взгляд на эту природу в обоих случаях один и тот же: он убежден в ее немощи, в том, что она из себя ничего хорошего ни создать, ни развить не способна. А этим взглядом обуславливается различное воззрение на прогресс и влияние на него человеческого труда.

В самом деле, какой объект дадим мы этому труду? Человеческую природу? Она в корень испорчена и никаким трудом исправлена быть не может. Или Божью благодать? Скорее нам удастся сдвинуть землю силою своих рук, чем повлиять своим трудом на проявление Господней воли. Нет, отрицательное отношение к человеческому прогрессу — тому прогрессу, который возвеличивал вышеупомянутый гимн Софокла, — таков результат последовательного развития идей Августина. И если нельзя сказать того же о христианстве вообще, если христианское общество стало, в противоположность к косности окружающих нехристианских племен, единственным носителем идей прогресса, то потому, что оно не отождествило себя с августинизмом. Я уже выше сказал, что победа Августина была таковою лишь в теории; на практике же восторжествовал и в западной церкви и за ней в восточной так называемый полупелагианизм, т.е. примирение античной и собственно римской философии с христианством. Как это случилось — об этом мне говорить не приходится; эволюция христианских идей после Августина лежит вне пределов моей темы, которая ведь касается одного только раннего христианства. Но что это случилось, в этом сомнения нет; и если мы справедливо считаем слова *ora et labora* девизом разумного христианского общества, то мы не должны забывать, что второю частью этого своего девиза — *labora* — оно обязано римской философии.

I

В движении каждого народа на пути к самосознанию наступает момент, когда он, в лице лучших своих представителей, ощущает потребность разобраться в том смутном нравственном чутье, которое вложено в душу каждого нормального человека, и вылить его в форму определенного нравственного закона. Все попытки в этом направлении, как бы они ни были несовершенны в каждом данном случае, мы должны будем признать за системы (хотя бы и эмбриональные) *чистой* этики; говорю — чистой, потому что творцы этих систем имеют в виду наивысшую постижимую их уму степень нравственного совершенства, независимо от того, насколько она осуществляется окружающей их жизнью. Вот почему ее требования суровы и непреклонны; нравственный долг, который она налагает на своих адептов, ощущается ими как нечто свыше тяготеющее над ними — нечто такое, к чему они должны стремиться, *укрощая* свою природу, а не следуя ей.

Но раз закон дан, отношение к нему современников и потомков может быть двоякого рода. Они могут безусловно подчиниться ему; в таком случае нравственный закон непосредственно вступает в жизнь, будучи осуществляем и совершенством правых, и сознанием греховности со стороны провинившихся: чистая этика совпадает с практической. Такое отношение, повторяю, возможно; но возможно и другое. В народе может найтись достаточное число сильных и самоуверенных личностей, далеко не пренебрежительно относящихся к собственной природе и не склонных к самоуничижению. Эти люди не станут непременно в враждебные отношения к общему закону нравственности, но они признают безусловно обязательным для себя лишь тот, в образовании которого участвовала, более или менее сознательно, их собственная природа. Таким образом, мы получаем различающуюся в принципе от чистой этики этику *прак-*

тическую, непосредственно осуществляемую жизнью личностей; это — равнодействующая в параллелограмме сил, в котором составляющими являются, с одной стороны, общий нравственный закон, кодекс чистой этики, а с другой — индивидуальность данного человека. Требования этой этики имеют скорее поучительный, чем повелительный, характер; нравственный долг, который она проповедует, создается нами не как нечто извне нам навязанное, а как порождение нашей собственной, оплодотворенной нравственным законом природы; изменяя ему, мы ощущаем не состояние греховности, требующее искупления, а лишь нарушение равновесия нашего собственного я, тем более томительное, чем более мы дорожим своей индивидуальностью, чем менее у нас склонности к самоуничижению.

Для психолога эта вторая, практическая этика гораздо интереснее первой. Видеть, как человек сам себя понимает, в чем он усматривает равнодействующую между нравственным законом и собственным я, — это такое умственное наслаждение, выше которого трудно и представить себе. Конечно, для этого нужно быть «ищущим», подобно древнему Сократу, — а при особых условиях нашей жизни это не совсем удобоисполнимо; к тому же такие поиски редко бывают успешны. Мало кто сознательно определил свои отношения к нравственному закону; гораздо удобнее и менее головоломно признать его в теории целиком, а отклонения от него либо замаливать, либо малодушно извинять слабостью человеческой природы. Мало кто в стремлении установить кодекс своей индивидуальной этики заходит далее бесплодного отрицания и дешевого скептицизма; достаточно ведь и последнего для того, чтобы смеяться над людьми и самодовольно драпироваться Гамлетом или Байроном. Мало кто, наконец, исполнив серьезно свою задачу, бывает склонен или способен подвергнуть свое решение серьезной критике в беседе с другим человеком. Да, успехи, достигающиеся на долю «ищущего», очень и очень редки; но чем они реже, тем они дороже. На этой почве вырастает интеллектуальная дружба, полная и прочная, подобная той, какая в героическую эпоху истории мысли соединяла Сократа с Алкивиадом и Платоном, с Аспазией и Диотимой.

Все же отдельные кодексы практической этики, при бесконечном разнообразии личностей, должны были в своей совокупности представляться чем-то беспорядочным и хаотическим, не будь одного очень важного закона; закон же этот состоит в том, что сами личности бессознательно подчиняются той загадочной, неудобопределимой силе, которую мы называем «духом времени». Благодаря этому закону практическая этика делается интересным предметом

исследования также и для историка: получается возможность говорить об этике отдельных исторических эпох, так как, несмотря на кажущееся разнообразие в характере руководящих личностей, их индивидуальные нравственные кодексы оказываются настроенными, так сказать, на один общий основной тон.

Трижды в истории человечества мы встречаемся с эпохой, когда этот общий основной тон, на который были настроены нравственные кодексы руководящих личностей, совпадал с понятием «человек»: это было, во-первых, в первые века до Рождества Христова; во-вторых, в период Возрождения; в-третьих, в XVIII веке. Тогда именно «человечность», *humanitas*, была лозунгом избранного меньшинства; передовой человек хотел быть не афинянином, французом, патрицием, рыцарем, христианином, протестантом и т.д., а прежде всего и главным образом — «человеком». В этой повторяемости заключается несомненно нечто очень утешительное для истинного друга просвещения; она же может заставить серьезно задуматься тех, которые, видя одно лишь настоящее и преувеличивая значение некоторых его не в меру навязчивых явлений, поторопились навсегда похоронить «общечеловека». Известны музыкальные композиции, в которых основная тема, с легкими изменениями, всегда возвращается, сменяясь поочередно первой, второй и т.д. побочными темами; можно утверждать, что «человечность» составляет именно такую основную тему всемирной истории, которая непременно должна вернуться, когда песня нынешних кумиров будет спета.

Итак, мы можем говорить о «гуманности» (употребляем это слово в его первоначальном значении, в смысле не «филантропии», а «антропизма») древних времен, гуманности Возрождения и гуманности XVIII века, разумея под последним французское Просвещение и немецкий неогуманизм, время Вольтера и Гёте. Присматриваясь ближе к этим последним эпохам, мы без труда заметим, что их гуманный характер был результатом сознательного приобщения античной гуманности: истощенное аскетизмом средневекового христианства, реформационным и контрреформационным фанатизмом и убожеством XVII века, человечество охотно вернулось к нормальной пище здоровой античности. Отсюда следует, однако, что именно античная гуманность была коренной темой, остальные же — «все ренессансы, которые были и которым еще предстоит быть», говоря словами Ренана, — являются искусными и интересными вариациями этой темы; кто хочет понять вариации, тот должен изучить тему. В этом заключается важность античной гуманности также и для историков новейших времен, а с ними и для всех тех, кто интересуется историей и ее прогрессом.

II

Спрашивается, однако, где нам удобнее всего ее уловить — эту античную гуманность? На первый взгляд ответ затруднений не представляет: мы чувствуем ее дух в каждом античном произведении, поскольку в нем отразилась сама душа античности. Она внушила творцу древнейшей греческой поэмы идею, являющуюся ее конечным выводом, — идею о тщете такого счастья, которое обуславливается чужим несчастьем, о тщете такой славы, которая заставляет нас забывать о долге любви. Она подсказала певцу другой, младшей поэмы примиряющий ответ на главный из «проклятых вопросов», не перестававший смущать человечество с самого пробуждения его сознания: *для того испытали вы столько страданий, чтобы была песня среди людей!* Она в творениях лирических поэтов дельфийской эпохи украсила всеми цветами искусства пленительный в его молодой, здоровой силе идеал «всевидной доблести»*. Она устами Эсхила проповедовала принцип самобытности человеческой воли в противоположность к вере в неотвратимость судьбы, принцип прощения в противоположность к принципу безусловного и безжалостного возмездия, свойственному старинному нравственному закону. Она побудила Софокла, в конфликте закона с правом, — воздавая честь первому, взять сторону последнего; в конфликте воли божества с честным стремлением человека, — преклоняясь перед первой, возвеличить последнее. Она навела Еврипида на великую мысль, что наши внешние деяния — не более как безразличные символы, которым лишь то, что происходит внутри нас, придает смысл и содержание, «заданные рифмы» (*bouts rimes*), как много позднее выразился Ларошфуко, к поэме нашего внутреннего мышления и чувствования. Она научила Геродота ввести в описание национальных греческих войн то чувство смирения перед вышней волей и симпатии к побежденному и униженному врагу-зачинщику, которое производит столь странное впечатление на современного читателя, привыкшего к хвастливому диапазону и псевдопатриотическому задору батального стиля новейших времен. Она представила уму Фукидида тот идеал гуманного государства, развивающего все лучшие силы человека, которое он изобразил устами Перикла в его знаменитой надгробной речи. Она создала учение Платона, стоиков, Эпикура, различными путями, но в одинаковом направлении старающихся осуществить идеал гуманной жизни, обусловленный гармонией обоих его начал, счастья и добродетели.

Вот, без сомнения, силы, создавшие античную гуманность; все

* См. статью о Вакхилиде (Из жизни идей, т. 1).

же не на них нам удобнее всего ее изучить, раз мы видим в ней систему не чистой, а практической этики. Потребовалась работа нескольких столетий для того, чтобы всесторонне отделать систему античной гуманности; а когда она была готова, Греция уже перестала быть удобной почвой для проведения ее в жизнь: не стало людей, не стало великих задач. Другой народ сменил на всемирной арене истощенную Элладу, народ грубый и воинственный, мало наделенный творческой силой, но способный удивляться всему великому, усваивать его и, главное, проводить усвоенное в жизнь. Во II веке до Р.Х. знакомство с эллинской гуманностью проникает в Рим; ее очаг — Сципионовский кружок, собиравший лучших людей Рима, как мужчин, так и женщин, и служивший центром тяготения наиболее здоровых умственных сил тогдашней Греции, историков, ораторов, философов. В силу традиционализма, отличающего римскую жизнь, кружок этот не вымирал, он продолжал существовать и тогда, когда Сципионов не стало; в I веке его главным представителем был Цицерон. Этот последний, благодаря сравнительному обилию и разнообразию своих сочинений, является для нас признанным органом тенденций всего Сципионовского кружка; ему мы обязаны тем, что можем изучить и изложить античную гуманность как систему практической этики, как цельное и стоящее в непосредственной связи с жизнью мирозерцание.

Попытка исполнить эту задачу была сделана не так давно немецким философом школы Гартмана М. Шнейдевином в очень солидной, как по объему, так и по содержанию, книге (*Antike Humanität*. Берлин, 1897); наша цель, однако, существенно отличается от той, которую преследовал он. Признавая вполне заслуги почтенного автора (я воздал им должную дань уважения в другом месте), я все же не могу не заметить, что его труд — скорее инвентарь, нежели система античной гуманности. Наша задача — достроить здание, фундамент которому заложил он, охарактеризовать античную гуманность именно как ту тему, которая в разнообразных вариациях повторялась и будет повторяться в истории новейшего человечества. Для этого придется откинуть всю ту массу деталей, которая у немецкого автора загромождает и затемняет руководящие идеи, откинуть, далее, все те особенности, которые, в силу своей условности, не оказали и не могли оказать действия на последующие времена. Взамен этого должно установить связь между центральной идеей античной гуманности и отдельными ее разветвлениями, не упуская из виду и тех из последних, которые в античной гуманности существовали лишь в виде зародышей, не находивших себе пищи в окружающей жизни, но получили должное развитие, когда все растение было перенесено на почву новой Европы.

Мы рассмотрим сначала теоретическую основу античной гуманности; затем — ее практическое проявление в социальной, политической и интеллектуальной сфере.

III

Говоря о теоретической основе античной гуманности, мы не должны, однако, воображать, будто она-то, эта основа, и породила ее; так, пожалуй, можно представить дело в теоретическом изложении; но в действительности происходило обратное. *Античная гуманность требовала прежде всего положительного отношения к жизни*, не потому, чтобы это положительное отношение было логическим выводом из прочно обоснованных посылок, а потому, что ее представители были людьми физически и нравственно сильными и здоровыми, в которых жизнь была ключом, которым она живо давала чувствовать себя как источник высшего счастья. Но эти люди были, сверх того, и людьми мыслящими; будучи такими, они чувствовали потребность сознательно отнестись к главному двигателю своего естества, превратить свою психологическую уверенность в логическую, веру — в знание. Это повело к установлению некоторых принципов отчасти метафизического характера, которые, вместе взятые, и составляют то, что я назвал выше теоретической основой античной гуманности.

Первый из этих принципов касается нашего отношения к макрокосму: античная гуманность признавала единство, порядок и гармонию мироздания. Надобно сознаться, что при тогдашней (так называемой ныне птолемеевской) системе такая уверенность могла возникнуть гораздо легче, чем теперь, когда и человек, и Земля, и само Солнце являются лишь атомами в бесконечном пространстве. Трудно представить себе более уютную, если можно так выразиться, вселенную, чем ту, которая, благодаря подавляющему авторитету Эратосфена и Гиппарха, была тогда общепризнанной в образованном обществе: красавица-земля, нерушимо покоящаяся в центре мироздания; над нею, в семи восходящих сферах, небесные светила, плавно и правильно совершающие свой путь вокруг нее, дающие ей свет и теплоту, определяющие времена дня, месяца и года; еще выше — голубой свод, тихо вращающийся с недвижими на нем звездами, видимыми искрами огненного эфира; и наконец, великая тайна, ожидающая нас по ту сторону этой «пылающей стены вселенной». Научная несостоятельность этой системы часто заставляет нас забывать о ее красоте; на деле же не было никогда обмана, более «возвышающего» человека. Положим, уже тогда не все ему верили:

Эпикур пробил брешь в «стену вселенной», доказывая бесконечность миров в беспредельном пространстве; Аристарх Самосский выставил теорию движения Земли; ее же касается и Цицерон, в том исторически замечательном месте своих «академических рассуждений», которое дало толчок уму Коперника и навело его, после тридцатитрехлетних размышлений, на теорию, носящую его имя. Но это были единицы; в гуманном же обществе Рима крепко держалась старая система.

Как Земля была центром вселенной, так высшим земным существом был человек; антропоцентрическое мышление, нелепое в наше время, имело тогда под собою прочное, научное основание. Стоит призадуматься над значением этого различия. Мы знаем из математики, что если знаменатель бесконечен, то дробь равна нулю; открытия космологов — от Дж. Бруно до Лапласа — увеличили до бесконечности знаменатель дроби, именуемый человеком; что же такое этот человек, обитатель одного из бесчисленных спутников одной из бесчисленных звезд? С объективной точки зрения, конечно, прав Ницше, называющий нас живой проказой больной Земли. А с субъективной точки зрения мы продолжаем отводить себе первое место в мироздании, продолжаем ставить человеческую жизнь выше всего прочего в мире. Так-то у нас и получается *разлад* между объективной и субъективной самооценкой. Одно говорит разум, другое — воля; мы охотно посещаем астрономические лекции и восторгаемся квадрильонами нашего знаменателя, а живем так, как будто все рычаги небесной механики существуют специально ради нас.

Такого-то именно разлада в эпоху античной гуманности не было: при научно доказанном центральном положении Земли в мироздании, при не менее несомненном исключительном положении человека, как единственного разумного обитателя единственного обитаемого мира, мнение, что все существующее существует ради него, могло считаться достаточно обоснованным. Эмпирия охотно шла навстречу этому выводу: целесообразность — и именно антропоцентрическая целесообразность — окружающей человека природы была очевидна постольку, поскольку эта природа была понята. Отсюда следуют два одинаково отрадных заключения. Во-первых, то, что миром управляет разум... «Не безумие ли допускать, чтобы то, что едва может быть постигнуто нами путем сильнейшего напряжения нашего разума, само было лишено разума?» Действительно, целесообразность предполагает наличие разума; антропоцентрическая же целесообразность предполагает наличие разума; антропоцентрическая же целесообразность требует, сверх того, разума, пекущегося о человеке. Итак, существование божества (или

богов — число в этом случае значения не имеет) и его забота о человеке доказаны: «Мир — общее государство богов и людей».

Это — раз. Вторым же, не менее отрадным выводом из вышесказанного должно было явиться убеждение в *совершенстве природы* того существа, которое занимает такое выдающееся положение во вселенной. Так-то получилась та знаменитая вера, тот центральный принцип в миросозерцании у «просветителей» XVIII века. Но в XVIII веке он был лишь постулатом, совершенно не соответствующим отношению человека ко вселенной у Бруно и Коперника; оно и понятно — просветители с юношеским жаром заимствовали его из античной гуманности, следуя своему субъективному чувству и нимало не заботясь о разладе между субъективной и объективной самооценкой человека. В эпоху же античной гуманности оно было разумно обосновано, находясь в полной гармонии со всем ее миросозерцанием. А впрочем, как в XVIII веке, так и тогда, положение о совершенстве человеческой природы имело огромное нравственное значение. Раз природа человека совершенна, нет надобности навязывать ей свыше нравственный закон. Нравственный закон — не что иное, как требование самой человеческой природы; никакая сверхъестественная сила не участвовала в его составлении. Изучая свойства, которые сама природа вложила в человека, мы путем последовательных заключений можем получить полный кодекс морали; нравствен тот, кто во всем следует природе... Да, но *какой* природе? *Общечеловеческой* ли, или своей собственной, индивидуальной?

Ответ на этот вопрос будет иметь решающее значение; от него будет зависеть наше мнение об этике античной гуманности. Допустит ли она отличную от чистой этики — этику практическую, или отождествит обе? Даст ли она простор индивидуальности, или задушит ее в обязательной норме породы? Сделает ли она из человечества общество или стадо? Вот ее ответ, и мы сообщим его словами самого органа античной гуманности: «Всеми силами должны мы охранять, поскольку они не уродливы, наши индивидуальные особенности; тогда только достигнем мы того личного идеала, к которому мы стремимся. Вообще должно поступать так: ни в чем не насилуя общечеловеческую природу (*universa natura*), избрать руководительницей свою индивидуальность (*propria natura*), и даже признавая высшее совершенство за другими — мерить свои поступки на меру своей личной природы». Этим индивидуальность признана нравственным фактором; наряду с общечеловеческим идеалом добра, *honestum*, стоит идеал личный, то, что ко *мне* специально идет, *decorum*.

Возвеличивая до такой степени индивидуальность, призывая ее

так настоятельно к самосовершенствованию, античная гуманность не могла отказать ей и в том, без чего этот призыв здоровому уму показался бы горькой насмешкой, — в бессмертии ее души. И это не было постулатом: бессмертие индивидуальной души было доказано греческой философией, насколько вообще метафизическое положение может быть доказано. Правда, в наших глазах последняя оговорка уничтожает всю мысль; но в древности было иначе, и человек мог подчиниться авторитету Платона в полной уверенности, что он остается на почве науки. Так и поступало гуманное общество. Бессмертие души было принято им не как догмат, а как научно обоснованное положение. Но дальнейшее развитие эсхатологии души оно предоставляло индивидуально вере каждого; она могла приводить загробную жизнь в связь с великой тайной, ожидающей нас по ту сторону пылающей стены мироздания, или спускаться с Платоном в мифические сумерки подземного мира. Одно только было желательно: чтобы не всех после смерти ждала одинаковая участь. Гуманное общество не упивалось жестоко-сладо страстными мечтаниями о наказаниях других; это — излюбленное утешение бессилия, а то общество было здоровым и сильным. Но культ индивидуальности требовал и здесь выделения избранного меньшинства выдающихся личностей: «Души всех бессмертны, но души добрых — божественны»*. Кто же эти «добрые»? Праведники? — Нет... Для гуманного общества добродетель была положительным, а не отрицательным понятием; добрым был человек деятельный, трудившийся с напряжением всех сил на пользу друзей, человечества; для таких людей уже естественная привязанность к делу, долженствующему их пережить, служит залогом загробной жизни и общения с тем, что им было дорого на земле. Им-то Цицерон и отводит наднебесный мир; но он делает это в описании сна, приснившегося некогда, будто бы, Сципиону Младшему. Ясное указание, что мы находимся в области грез.

Окидывая еще раз взором то, что мы называли выше теоретической основой античной гуманности, мы замечаем без труда, что в ее состав входят и недоказуемые с точки зрения нашей науки и заведомо ложные положения. И все-таки вывод о несостоятельности самой античной гуманности был бы слишком поспешным. Не забудем, что мы имеем дело с практической системой, для которой теоретическое обоснование было лишь средством успокоения пылливой мысли, между тем как ее истинной основой было физическое, нравственное и умственное здоровье выставившего ее общества. Вот почему дальнейшая ее судьба не находилась и не будет нахо-

* См. выше, с. 70.

даться в зависимости от признания или непризнания ее теоретической основы. Ум человека вообще вынослив; он легко мирится с непоследовательностями, если они спасают его идеалы, — история умственной культуры полна примеров этому. Для самой же идеи гуманности было великим счастьем, что она выработалась в такое время, когда ее теоретическая основа не встречала себе противоречия со стороны разума: сознавая себя в согласии с данными науки, она выросла и окрепла настолько, что могла в будущем своим собственным обаянием побеждать и сердца, и умы.

IV

Что природа все свои дары создала для людей, можно было доказать без труда; но для чего же созданы сами люди? «Друг для друга», — отвечает античная гуманность. Со строго логической точки зрения к этому ответу можно придраться, но на практической почве — а на нее мы и вступаем теперь — он оказывается правильным. Самые могучие инстинкты, вложенные природой в нашу грудь, имеют предметом наших ближних; и высшее счастье, и глубочайшее несчастье испытываются в сношениях людей между собой: «человек человеку — бог».

При таком воззрении на отношение человека к своим ближним неудивительно, что учение о самодовлеющей личности, принятое некоторыми греческими философами, не могло найти себе почвы в гуманном обществе Рима. Мы все зависим от людей, но и они зависят от нас; развивая последовательно эту мысль, мы легко поймем, в чем состоит та свобода, законное стремление к которой навело только что упомянутых мыслителей на противоестественное требование независимости для совершенного мудреца; свобода — это уравниловка власти и подчинения.

Античная гуманность предоставила нам формулировать это положение, но на практике проводила его везде; само римское государство, идеал свободного государства (*libera respublica*) для тех времен, подавало ей в этом пример. Вот почему вопрос о том, была ли нравственность античной гуманности эгоистична или альтруистична, теряет всякое значение. Она не была ни тем, ни другим; если угодно, мы можем назвать ее индивидуалистичной, поскольку ее главным требованием являлось развитие и самосовершенствование индивидуальности в указанном самой природою направлении. Следуя ее указаниям, мы неизбежно наталкиваемся на людей, т.е. на такие же индивидуальности, как и мы сами, имеющие такие же виды на нас, как и мы на них. Мы должны служить им для

того, чтобы они служили нам; уравновешенность власти и подчинения является самой естественной и прочной формой согласования этих двух стремлений. Таким-то образом индивидуалистическая мораль античной гуманности, будучи эгоистична в своей цели, оказывается обязательно альтруистической в своих средствах.

Таково правило; применяется же оно различно, смотря по тому, с кем имеем дело. Гуманное общество составляло в Риме, как это и понятно, избранное меньшинство; только для его членов могла быть речь о практической этике, так как только они могли преломлять нравственный закон в своей индивидуальности. Избранному меньшинству личностей противопоставлялась *масса* с ее массовыми инстинктами и свойствами; понятно, что отношение гуманного человека к человеку принимало различную форму, смотря по тому, принадлежал ли последний к гуманному обществу или к массе. Начнем с последней возможности.

Тут, однако, прежде всего рождается вопрос: могу ли я, как гуманный человек, примириться с этим различием? Не должен ли я стремиться к тому, чтобы культ гуманности обнимал все человечество? Другими словами: чувствовала ли античная гуманность *потребность пропаганды*, или нет? Здесь мы имеем образчик того явления, на которое я намекал выше: идея существует в зародыше уже в античной гуманности, но, не находя для себя удобной почвы, она лишена возможности развиваться и получает ее только тогда, когда ее вместе со всей античной гуманностью переносят в более благоприятные условия. Действительно, центральной идеей античной гуманности была, как мы видим, вера в благородство человеческой природы вообще; а отсюда следует несомненно признание совершенствуемости всякого существа, носящего человеческий облик. Античная гуманность этого вывода не сделала, равно как и гуманность Возрождения; сделало его, с более или менее значительными оговорками, французское «просвещение», и без всяких оговорок — французская революция. Преемственность здесь очевидна и может быть удостоверена цитатами.

Итак, пропаганда гуманности среди массы, вполне соответствующая духу практической этики нашей эпохи, не допускается пока внешними условиями; остается одно: *ужиться* с нею. Для этого требуется некоторая житейская мудрость, не то чтобы лицемерная, но и не грешащая откровенностью. Рекомендуются качество, греческое название которого соответствует нашему слову «глубина»: человек должен представлять из себя глубокий колодезь, в котором дна не разглядеть. Противоположность к этим «глубоким» натурам — гётевские несчастливцы, которые в своем неразумии не сумели уберечь своего «слишком полного сердца», которые «обнару-

жили свои чувства пред чернью» и которых за это чернь «распинала и сжигала». Но для того, чтобы обезопасить себя, для того, чтобы управлять людьми, лучшее средство — *доброта*. В этом признании сказывается влияние веры в благородство человеческой природы.

Особенно интересно применение этого последнего предписания в той области, которая была больным местом античного социального организма, — в сфере отношений гуманного хозяина к *рабам*. Античная гуманность переняла институт рабства, навязанный ей неизбежными условиями жизни, но старалась на практике согласовать его со своими принципами: «к рабам, — говорит Цицерон, — относись так же, как и к работающим у тебя за плату: требуй от них работы и давай им то, что им за нее следует», — причем особенно интересно приравнение рабов к тому сословию, которое было призвано сменить их. Вообще можно сказать, что движение к улучшению быта рабов, подготовленное греческой поэзией и философией, практически началось в среде гуманного общества; о его прогрессе мы узнаем из писем Плиния Младшего, который в эпоху Траяна продолжал традиции Цицерона. «По отношению к моим рабам, — пишет этот просвещенный и благородный человек, — я руководствуюсь двумя правилами. Во-первых, указанием наших предков, которые домохозяина называли *отцом челяди* (*pater familias*), а во-вторых — словами Гомера: «как отец, он был кроток всечасно». В силу этих правил он признает действительными все семейно-имущественные контракты своих рабов, несмотря на то, что по законам они еще никакого значения не имели. Отсюда видно, что законодательство, медленно улучшавшее положение римских рабов, только следовало за подъемом правового сознания гуманного общества. Филантропы XVIII века, как известно, и в этом отношении продолжали традиции античной гуманности.

Но довольно о массе. Прежде чем перейти к избранному меньшинству, уместно будет остановиться на отношениях античной гуманности к двум безразличным, в смысле принадлежности к той или другой группе, частям общества — женщинам и детям. Как смотрела античная гуманность на то, что мы называем ныне *женским вопросом*, и на воспитание?

Что касается первого, то не следует забывать, что первый толчок женскому вопросу был дан Платоном, который выставил требование, чтобы девушки получали качественно одинаковое воспитание с мальчиками и юношами, хотя количественно — вследствие меньшей их физической крепости — в несколько сокращенном объеме. В Греции это требование было неосуществимо; но в Риме условия были гораздо более благоприятны, по крайней мере для умственной стороны воспитания, и в гуманном обществе мы встречаем целый

ряд выдающихся женщин, с которыми мужчины беседуют и разговаривают как с равными себе. Уже в числе первых имен Сципионовского кружка, этого питомника гуманного общества, мы встречаем рядом с именем Сципиона Старшего, его основателя, имя его славной дочери Корнелии, письма которой к сыновьям, обоим Гракхам, славились в Риме как один из древнейших и лучших памятников римской литературы, да и на нас производят сильное впечатление в тех жалких отрывках, которые от них уцелели. Несколько позже встречаем мы в этом кружке Лелию, жену юриста Сцеволы, его дочь Муцию, жену оратора Красса, и дочь Красса Лицинию, столь же умных, сколь и образованных женщин, если судить по беглым упоминаниям о них в сочинениях Цицерона. Эпоха последнего особенно богата выдающимися женщинами, начиная Витторией Колонной тех времен, — Порцией, дочерью Катона и женой Брута, характеристика которой у Плутарха вдохновила Шекспира создать самый возвышенный из его женских типов, — и кончая своего рода Лукрецией Борджией, той пресловутой Клодией, которую Катулл возвеличил и опозорил под именем Лесбии. О роли же женщины в тогдашнем обществе можно судить по следующему мимоходному упоминанию, которое, однако, именно этим и драгоценно: оно говорит о том, что нас интересует, как о самом естественном и заурядном факте. Речь идет о политическом столкновении между Цицероном и народным трибуном Метеллом; первый из них пишет по этому поводу брату последнего, проконсулу Галлии, весьма дипломатическое и осторожное письмо, в котором встречаются следующие слова: «Узнав, что он всю силу своего трибуната направляет к моей гибели, я вступил в переговоры с твоей супругой Клавдией и с вашей (двоюродной) сестрой Муцией, расположение которой ко мне я испытал во многих делах, прося их внушить ему воздержаться от своих неправых действий».

Следует заметить, что и в этом отношении законодательство старалось держаться на уровне общественного правового сознания; путем очень рискованных интерпретаций старинных постановлений женщинам в Риме была дана такая материальная независимость от власти мужей и опекунов, о какой они потом, вплоть до нашего времени, и думать не смели.

Одно обстоятельство нас поражает, когда мы с нашей современной точки зрения смотрим на отношения того гуманного общества к женщинам; мы можем их долго разбирать, ни разу не встречаясь с теми двумя словами, которые мы привыкли считать как бы родственными с понятием женщины, — со словами «любовь» и «красота». Ни об одной из упомянутых выше женщин (если не считать Клодии, занимавшей в качестве Лукреции Борджии того

общества особое место) мы не узнаем, была ли она красива; очевидно, римлянин считал бы такой эпитет оскорбительным для *honestissima femina*. Мы видим, как заключаются и расторгаются браки, но ни разу в числе мотивов того и другого не находим наличности или отсутствия любви — сплошь и рядом вспоминаются характерные слова римского поэта: «Не забывай, что она тебе — жена, а не любовница». Действительно, если мы чего-нибудь не встречаем в римском гуманном обществе, так это — положительного отношения к любви. Ее извиняли у молодых людей как присущую возрасту слабость, а не уважали как силу, да и то требовали, чтобы ей утождали где-нибудь на стороне, в кругу отпущениц и рабынь; сам Цицерон, очень снисходительно относившийся к гениальным поведкам вроде Куриона, Целия и др., замечает про себя, что его, даже в годы его юности, «все это» нимало не привлекало. Решительно любовь не «заседала участницей во власти среди великих нравственных начал», как этого требовал для нее еще Софокл; как согласовать этот факт с центральной идеей гуманности? Здесь ли не имеем мы силы, самой природой вложенной в человека? Здесь ли не дается индивидуальности простор к напряжению своих способностей, к победоносному проявлению самой себя, к самосовершенствованию? Здесь ли не действует мощнее, чем где-либо, *социальный* инстинкт человека, не сказывается ощутительнее, чем где-либо, справедливость изречения, что «человек человеку — бог»? Все это неоспоримо; и все-таки идея положительного отношения к любви лишь в зародыше была дана античной гуманностью: сила традиции ее подавила. Подавила, конечно, не совсем: будучи исключена из той сферы, в которой царит гармония физических, умственных и нравственных начал, она пробила себе доступ в сферу низшую, сферу преобладающей, хотя и не исключительной чувственности. Здесь мы встречаем ее во всю эпоху процветания лирической поэзии в Риме, начиная Катulloвым *Vivamus, mea Lesbia, atque* и кончая последней действительно поэтической поэмой Рима, «Всенощной Венеры», с ее сладострастным припевом: *cras amet, qui nunquam amavit, quique amavit, cras amet*. Со временем дичок был облагорожен: это время наступило не тогда, когда *maistre Ovide* научил любить средневековых труверов и миннезингеров, а когда новейшие романтики возобновили эту науку в благочестивом и патристическом мнении, что они этим противопоставляют античности христианское и национальное начало.

Переходя затем к вопросу о *воспитании*, с точки зрения античной гуманности, мы никаких пробелов, никаких недомолвок не замечаем. Теория воспитания была правильно и последовательно извлечена из центральной идеи гуманности, и практика послушно

пошла по следам теории. Вера в благородство человеческой природы столь же неизбежно должна была повести — выражаясь кратко — к педагогическому оптимизму, как позднее вера в принципиальную испорченность этой природы — к педагогическому пессимизму. Воспитатель должен не укрощать природу ребенка, не насиловать его склонности, а развивать вложенные в него природой хорошие силы. Для этого требуется любовь и терпение, которыми та же природа наделила родителей; они поэтому и являются естественными воспитателями своих детей. Традиции римской жизни не только не шли наперекор этому учению, но как нельзя лучше его подготовляли; иначе глядя на гуманное общество Рима, Руссо не имел бы случая воскликнуть: *ah, les devoirs! Le dernier entre tous, sans doute, est celui d'être père*; отношения между отцами и детьми были с этой точки зрения отличные, о чем свидетельствует, между прочим, сравнительно крупное число сочинений, посвященных писателями-отцами своим подрастающим сыновьям. Везде, где мы только можем заглянуть в интимную область римской жизни, мы встречаем школу лишь в роли помощницы родителей; самоупражнение семьи в деле воспитания, совершающееся повсеместно на наших глазах, при громком одобрении занятых своим делом отцов и особенно матерей, показалось бы в Риме чем-то уродливым.

По странной случайности, практика гуманного воспитания в римской литературе определила теорию. Первую мы можем изучить уже на отношениях Цицерона к сыну и племяннику; вторую же написал лишь более чем сто лет спустя римский учитель красноречия Квинтилиан. Теория эта, во всех своих частностях — развитие основного правила, что воспитатель должен путем увещания, поощрения, возбуждения соревнования, примера вызывать *хорошие* инстинкты своего питомца и избегать телесных наказаний, понижающих и порабощающих его дух. С падением римской образованности и эта теория пала; мудрость Квинтилиана была сменена другою «мудростью», гласившей так: кто щадит розгу, тот ненавидит сына! Но она воскресла в эпоху Возрождения; ее светлый оптимизм был как нельзя более по душе жизнерадостному обществу тех времен. Открытие забытого Квинтилиана стало поэтому событием первой важности; все педагоги Возрождения вдохновлялись его идеями, а от них пошла, после многих затмений, и новейшая педагогика, мало-помалу осуществляющая на практике требования античной гуманности в деле воспитания.

Это воспитание было, как видно из сказанного, единственной пропагандой гуманности: оно вербовало новых адептов для избранного меньшинства римского общества. Следуя намеченному выше

плану, мы переходим теперь к этому меньшинству и к отношению его членов друг к другу.

Нечего и говорить, что эти отношения — самые сердечные; если «глубина» житейской мудрости была уместна в обращении с массою, то здесь, среди своих, она должна уступить место откровенности: *inter bonos bene agi oportet*. Если душа у нас благородна, а наши собеседники умеют ценить благородство, то к чему ее скрывать? Именно этой откровенностью римское гуманное общество более всего расходится с недоверчивым скрытничеством «варваров» даже в кругу близких, даже в собственной семье; мудрый скандинавский стих: «Пустой дом отперт, полный — закрыт» — оно приняло бы лишь с оговоркой: «Но для своих и полный дом открыт».

Между своими должна царить откровенность: это не значит, однако, чтобы мы имели право вести себя как вздумается и говорить что попало. Душа гуманного человека — очень тонкий и очень тщательно настроенный инструмент; общение двух-трех таких душ требует большой внимательности со стороны каждой из них, чтобы не вышло диссонансов. Мы дорожим одобрением гуманного человека, но когда мы слишком явно стараемся вызвать его, мы делаемся смешными; мы знаем, что он нашим мнением дорожит, но когда мы слишком усердно его выражаем, ему делается неловко. Мы должны здесь и во всем прочем держаться узкой тропинки, чтобы избежать всего того, что, не будучи дурным само по себе, может показаться неуместным; только тот, кто умеет искусно и грациозно выступать по этой тропинке, ни в чем не показывая вида, что он неволит себя, заслуживает почетного эпитета *homo urbanus*. Характерно то, что в оба периода воскресения античной гуманности воскресла и эта тонкая эстетика общественных отношений; отсюда видно, до какой степени она является естественным развитием центральной идеи гуманности. Нет спора, что при односторонней культе этой эстетики он может вырождаться в культ пустых, неосмысленных форм, как это и случилось в XVIII веке; античная гуманность не могла подвергнуться этой опасности уже потому, что требовала от своих адептов равномерного развития всех их сил. При равномерном питании и упражнении всех органов гипертрофия какого-нибудь одного из них немыслима; человек, выступающий попеременно в роли сенатора, судьи, военачальника, помощника, руководителя своих клиентов во всякого рода практических делах, писателя и ученого дилетанта, естественно не подвергается риску превратиться в односторонне светского человека, подобно какому-нибудь маркизу, вся жизнь которого состоит из сплошного *faire la cour*.

Со всем тем эстетика общественных отношений была развита

довольно подробно также и в римском гуманном обществе; мы, однако, в частности вдаваться не будем. Характерное свойство этого общества заключается в том, что оно образуется путем достижения каждым из его членов известной степени нравственного и умственного совершенства, возбуждающего уважение в прочих сочленах, а не путем взаимной аттракции двух или нескольких личностей из его среды. Там же, где действует эта аттракция, получается меньший круг внутри того большого; основа взаимных отношений членов этого меньшего круга — *дружба*. Дружба античной гуманности стояла на такой высоте, которая ныне стала недостижима; недостижима не потому, что запас идеализма был в современном обществе меньше, а потому, что — по справедливому замечанию Гартмана — современная дружба имеет в лице *любви* опасного конкурента, которого не знала древность. Почему не знала — видно из сказанного выше по поводу этого пункта. Но любовь — я говорю здесь о любви *полной*, основанной на гармонии нравственного, умственного и физического начал, — будет обязательно полнее и поэтому выше даже самой идеальной античной дружбы; современная же дружба, даже самая сердечная, будет ниже античной уже тем, что ей отводится, в сравнении с любовью, лишь второе место. Кодекс дружбы античной гуманности известен — он сохранен нам в известном сочинении Цицерона об этом предмете. Но даже оставляя его в стороне и пользуясь одними фактами, которых, как известно, очень много, можно прийти к убеждению, что союз дружбы в духе античной гуманности предоставлял друзьям очень широкие права и налагал на них очень серьезные обязанности: из всех средств, которыми друг может помочь другу, ни одно не считалось чрезмерным, поскольку оно было совместимо с честью. Последняя оговорка, однако, не имеет значения, так как дружба, по определению античной гуманности, только и мыслима в пределах чести. Это очень важно. В сущности, истинная дружба вне гуманного общества невозможна. Конечно, и внутри массы никому не возбраняется называть тех или других своими друзьями; но если приглядеться ближе к этим дружба́м, то окажется, что все они держатся на взаимности материальных выгод. А между тем именно отсутствие этого последнего побуждения характеризует истинную дружбу; истинная дружба — самое совершенное развитие социальных инстинктов, вложенных природою в сердце человека. В качестве такового она обязательно нравственна, так как «добродетель — законченная в себе самой и доведенная до совершенства природа» — и служит лучшим подтверждением основного положения, с которого мы начали настоящий отдел, что все сущее создано природой для людей, а люди — друг для друга.

Положительное отношение к социальным инстинктам человеческой природы заставило античную гуманность, в противоположность мизантропическому учению о самодовлении личности, признать законным стремление людей к общению друг с другом; не трудно при этом убедиться, что по той же причине она должна была, в противоположность учению о желательности и разумности политического квиетизма, вменить своим адептам в обязанность деятельное участие в делах государства, членами которого они состоят. Действительно, государство — это «союз людей, основанный на общности правовых понятий и интересов и обязанный своим происхождением самой природе человека». Как таковое, оно играет по отношению к отдельному человеку двойную роль.

Во-первых, роль охранительную — единственную, к слову сказать, которую за ним оставил английский либерализм. С этой точки зрения необходимость для гражданина служить своему государству обусловливается простою взаимностью; «таков высший долг свободного человека: охранять государство, которое охраняет его», — следуя формулировке Шиллера. Античная гуманность живо сознавала обязательность этой взаимности; ее (редко достижимый) идеал дан в пожелании Цицерона другу: «Старайся, чтобы государство было обязано тебе не менее, чем ты ему». Это вполне ясно; но для античной гуманности этой идеи о государстве, как об охранительной силе, этой *Nachtwachteridee*, как ее называл Лессаль, было мало; как верная ученика греческой философии, она признавала за государством и другое, высшее значение.

Эта вторая роль государства — роль *воспитательная*. Разумеется, не в смысле заботы об образовании подрастающего поколения (именно эта забота в эпоху античной гуманности была предоставлена частному почину), а в том смысле, что от характера государственных учреждений зависит нравственное направление граждан. «Невозможно жить хорошо (в нравственном значении слова) в дурном государстве». Из этого второго, исторически очень важного представления о государстве вытекает, что на гражданина не только возложены обязанности относительно государства, но ему даны и права: право содействовать учреждениям, поощряющим хорошие склонности граждан, и обратно — в отношении учреждений, препятствующих их развитию. Эта мысль была жадно подхвачена политическими писателями XVIII века.

Итак, римский гражданин обязан принимать самое живое участие в делах своего государства; к этому выводу приводят одинаково оба представления. Чтобы понять все его значение, надобно по-

мнить, что государственная служба во всех видах, представлявших интерес для гуманного общества, была бесплатной, а иногда требовала и крупных затрат со стороны несущего ее. Но между тем как первое представление подчиняло гражданина любому государству, лишь бы только последнее охраняло его, и в своем логическом развитии должно было повести к «Левиафану» Гоббса, второе, самое характерное для античной гуманности, имело естественным последствием для гражданина *право критики* государственных учреждений. Из них главные: религиозные учреждения, администрация, суды, органы финансового дела; сюда же относятся и сношения с иностранными народами, органом которых было все государство. Не всегда критика, которую античная гуманность производила в отношении всех этих институтов и вопросов, имела основанием ясно сознанную связь с центральной идеей самой гуманности. Мы можем, например, с уверенностью сказать, что в применении к политической экономии эта идея, с ее высоким мнением о значении индивидуальности и широкого развития ее сил, должна была последовательно повести к принципу свободной конкуренции в противоположность покровительственным мерам и стеснениям со стороны государства; мы можем указать на то, что в XVIII веке она и повела к установлению этого принципа; наконец, мы можем сослаться на антипатию гуманного общества Рима ко всякому вмешательству государства в имущественные отношения (исключая, впрочем, ростовщичество), вроде реформ Гракхов и т. д. Но далее идти нельзя: наука политической экономии в Риме не существовала, а с нею и сознательное отношение к финансовому делу было невозможно. Легче было разобраться в остальных вопросах.

На первом плане стоит *религия* и ее учреждения; в применении к ней центральная идея гуманности должна была дать ясный и определенный результат: свободу совести. Если я признаю религиозность силой, рукою самой природы вложенной в сердце человека; если я признаю за человеком право развивать свои природные силы в определяемом его индивидуальностью направлении, то я не имею никакого права допускать какие бы то ни было религиозные стеснения. И действительно, мы видим, что оба возрождения античной гуманности повели к установлению принципа свободы совести. Но дала ли античная теория те же практические результаты уже в древнее время? Чтобы ответить на этот вопрос, надобно сначала знать, что разумела античная гуманность под словом «религия»; к удивлению современного человека окажется, что она допускала не одну религию, а целых три*. Во-первых, религию поэтическую, т. е.

* См. о следующем выше, с. 61.

совокупность мифов о богах и героях; ее мы тотчас же можем исключить, так как она ни для кого обязательна не была и допускала только эстетическое к себе отношение, так же, как и ныне. Во-вторых, религию гражданскую, т.е. совокупность учрежденных и охраняемых государством культов. Наконец, в-третьих, религию философскую, т.е. учение метафизиков о божестве, душе и загробной жизни. Можно бы соединить их в одно целое, разумея под ними повествовательную, обрядовую и догматическую части единой религии, но ввиду неодинаковой их обязательности для отдельных лиц это было бы непрактично.

Для которой же из них может серьезно быть возбужден вопрос о свободе совести? Очевидно, только для третьей; только она ведь и касалась совести. И тут античная гуманность решает вопрос в самом либеральном смысле, — мало того, она совсем не ставит его, не считая даже возможным, чтобы на этот счет были допущены какие-либо сомнения. Цицерон, например, в своей философской религии допускал бессмертие души; его лучший друг Аттик, в качестве эпикурейца, его отрицал; но нигде не видно, чтобы это разногласие причиняло ему серьезное беспокойство. Пылающие гробы, в которых у Данте страдают эпикурейцы, еще не были изобретены; если все души бессмертны, то бессмертна и душа Аттика, и ее ждет участь, определенная душе прекрасного человека, совершенно независимо от того, признает ли он сам бессмертие души, или нет. Счастливая беспечность древнего мира на этот счет может возбудить только зависть современного человека.

Не так отнеслась античная гуманность к религии гражданской; по отношению к ней она, пожалуй, приняла бы удивительное по своей откровенности определение Гоббса: «...она называется религией, поскольку она утверждена государством, и суеверием, поскольку она не утверждена им». Действительно, по отношению к ней правило Цицерона гласит коротко и ясно: «охранять отцовские обряды и не допускать чужеземных *superstitiones*». Откуда такая строгость? Последовательнее было бы, во всяком случае, и здесь предоставить каждому выбор тех обрядов, которые могли его удовлетворить. В теории оно так бы, вероятно, и вышло; непоследовательность получилась на почве практики. Римская религия, при всем формализме своей обрядности, была богата величавыми, поэтическими моментами — всякий помнит Горациево *dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex*. Будучи освобождена, путем искусной интерпретации, от остатков варварской эпохи, она представляла из себя, без сомнения, самую чистую из языческих религий. На совесть она никаких уз не налагала: справляя, в качестве консула, предписанные традицией обряды, римлянин чувствовал

себя только членом своей великой общины. Напротив, чужеземные культы, находившие себе в Риме, благодаря массе иностранцев-рабов, все более и более широкую почву, имели часто дурное влияние на нравственность; недаром Овидий в своей «теории любви» обращал особое внимание на храм Исиды, говоря, что она «многих (женщин) делает тем, чем она сама была для Юпитера». Вот эти-то явления и заставили гуманное общество желать сохранения отцовских обрядов и устранения чужеземных культов; последнее, впрочем, государством осуществлено не было, и нельзя сказать, чтобы опасения того общества оказались неосновательными.

Но если тут и была некоторая непоследовательность, то она никакого вредного действия на дальнейшие эпохи не имела. Предписания Цицерона относительно римской гражданской религии, как чисто условные, были преданы забвению вместе с нею самой; осталось его учение об общечеловеческой философской религии, и оно, пересаженное на почву новейшей культуры, дало с течением времени прекрасный плод — веротерпимость.

Второе место мы отводим *правительству*: тут никаких неясностей, никаких сомнений быть не может. Мы видели, что центральная идея античной гуманности, в своем применении к социальным инстинктам человека, должна была повести к определению свободы как состояния уравновешенности власти и подчинения. Античная гуманность не могла допустить другого государства, кроме такого, в котором это главное условие было соблюдено; а в римской республике тех времен, при всех ее многочисленных изъянах, оно действительно было соблюдено. Годичность магистратской власти, коллегиальность ее представителей, принципиальное отделение законодательной власти от исполнительной, подчинение наместников сенату, трибунский надзор, полномочия цензоров, суды по делам превышения власти (*majestatis*, как гласит знаменательный римский термин) — все это были меры к тому, чтобы властвующий чувствовал себя тем более подчиненным, чем шире был объем его власти. Вот причина, почему гуманное общество в принципе принимало римскую республику в том виде, в каком она существовала тогда. Правда, вследствие чрезмерной искусственности ее равновесия, оно было неустойчивым; но тем яснее был долг всех добрых граждан поддерживать его всеми своими силами. Вот также причина, почему Цезарь в своем стремлении к единовластию имел все гуманное общество Рима против себя, почему оно и в раннюю эпоху империи вообще относилось недоброжелательно к высшей власти: эта власть, нарушавшая принцип римской свободы, противоречила центральной идее античной гуманности. О влиянии же

ее теории на политическую науку новейших времен можно и не говорить: оно известно всем, кто ею занимался.

В-третьих — судебное дело и *юриспруденция* вообще. Ее мы привыкли считать гордостью римского имени; и действительно, ее прогрессивный характер, огромное влияние, которое она, благодаря ему, имела на законодательства новейших народов, вполне оправдывают такой взгляд на нее. Но вряд ли она обладала бы этим прогрессивным элементом, если бы не победоносная деятельность гуманного общества; считаю не лишним сказать несколько слов об этом пункте, оставляемом без внимания историками римского права.

Древнейшая история народов показывает нам неизменно религию в роли родительницы и охранительницы первобытного права. Благодаря этому, характер неприкосновенности был от религии естественно перенесен на право: недодуманные мысли, неловкие обороты мудреца седой старины были объявлены священными и обязательными навсегда. Такова первая ступень в истории права; его дальнейшее развитие, согласно сказанному вначале, могло быть двояко. Потомки могли смириться перед обаянием могущественнейшей из культурных сил человечества — тогда первобытное право оставалось незыблемым на все времена, и роль правоведов сводилась к тому, чтобы путем всевозможных кляуз и ухищрений строить «изгородь вокруг закона». Но могло выйти иначе — и в Греции оно и вышло иначе. Авторитету законодателя оказывалось полное почтение, он никому не мешал, так как оставался открытым вопрос, правильно ли он в «слове» своего закона выразил свою «мысль»; на эту-то «мысль» и ссылались друзья юридического прогресса в противоположность консерваторам, косневшим на «слове» (ставим эти термины в кавычки, так как в своей греческой форме, *ρητορ* и *διδασκα*, они стали настоящим боевым кличем в лагерях враждующих партий). К сожалению, судебное дело афинян не обладало институтом, который мог бы, путем соответственных дополнений, развитий и толкований, подчинять «слово» влиянию «мысли» и этим восстановить нарушенное равновесие правового сознания; изгнанная из юридического законодательства, «мысль» нашла себе убежище в греческой риторике... причем я прошу читателя помнить, что эта риторика с тем, что мы ныне разумеем под этим словом, почти ничего общего не имела. Благодаря этому проявлению юридической «мысли», греческая риторика стала настоящей юриспруденцией *in partibus*.

С течением времени греческая образованность, а с нею и греческая риторика проникли на римскую почву; здесь шансы юридической «мысли» были несравненно значительнее, так как именно

Рим обладал тем правовым институтом, которого не доставало афинянам, в лице своей претуры. Делом претора было толкование, развитие и пояснение законов в области гражданского права, его руководительницей могла бы быть при этом скрывавшаяся в греческой риторике юридическая «мысль», если бы последней удалось победоносно заявить о своем существовании и о своих правах. К счастью, нам известны некоторые подробности о том, как это случилось; нечего говорить, что дело произошло на почве гуманного общества, проводника греческой образованности в Риме. Некий римлянин, ожидавший почему-то от своей жены ребенка, умирая, завещал свое состояние ему, этому ожидаемому ребенку. А в случае его смерти до достижения совершеннолетия — своему лучшему другу. После его смерти оказалось, однако, что его расчеты были ошибочны — ожидаемый ребенок не появился на свет. Этим и воспользовались ближайшие родственники покойника, требуя, чтобы его завещание было признано недействительным. Со стороны «слова» они были правы, так как имущество было завещано другу завещателя только на случай смерти ребенка, а это условие осуществлено не было; но со стороны «мысли» не подлежало никакому сомнению, что завещатель хотел оставить свое состояние именно другу, а не родственникам. Процесс состоялся; строгий юрист Сцевола вступился за «слово»; оратор Красс, глава гуманного общества, — за «мысль»; он восторжествовал, и «мысль» — вместе с ним. По его следам пошел Цицерон: в своих речах по гражданским делам он является неумолимым поборником «мысли» и противником авторитета «слова». А его влияние на позднейшую юриспруденцию не могло быть незначительно: великий реформатор римского права, Лабеон, был учеником его ученика.

Такова роль гуманного общества в истории развития права; не трудно убедиться, что эта роль была продиктована ему центральной идеей античной гуманности. Одно только сознание умственной немощи может заставить человека смириться перед «словом» там, где его несоответствие «мысли» ясно; чем кто сильнее умом, тем более будет он склонен содействовать торжеству мысли над словом. А развитие умственной силы было прямым требованием центральной идеи античной гуманности.

Остается, в-четвертых, отношение гражданина к государству в его сношениях с иностранными народами. Тут государство является в роли отечества; отношением гражданина к своему отечеству определяется его *патриотизм*. Каков же был патриотизм гуманного общества?

Патриотизм бывает двух родов: есть патриотизм дела, есть и патриотизм слов. Патриот дела видит свою задачу в том, чтобы

своими заслугами украшать национальное знамя; патриот слов пользуется этим знаменем для того, чтобы прикрывать им свою собственную позорную наготу.

Если взглянуть на дело с другой стороны, то получаются две другие разновидности: есть патриотизм безобидный, есть и патриотизм злобный. Первый довольствуется возвеличением собственного отечества; второй требует еще ненависти к другим народам, если не ко всем, то хоть к некоторым. С этими различиями необходимо считаться. Внимательным людям известно, что наиболее распространенный ныне тип — это злобный патриот слов; его-то исключительно и разумеет гр. Толстой в своей статье о патриотизме, где он утверждает, что этот патриотизм происхождения не христианского, а языческого. Это последнее утверждение совершенно неосновательно: патриотизм гуманного общества — безобидный патриотизм дела. Правда, Цицерон в своих судебных речах местами отзывается невыгодно о галлах, малоазиатах, евреях; но он делает это не из патриотизма, а потому что представители этих народностей были свидетелями противной стороны — тогдашняя судебная практика допускала этот прием. В одной сенатской речи он подробно распространяется о грозящей Риму от галлов опасности, но опять-таки не из патриотизма, а для того, чтобы сенат не отнимал у Цезаря его галльских провинций. Наилучшим образчиком патриотизма гуманного общества представляется та речь, в которой Цицерон требует назначения Помпея военачальником; в этой речи много говорится о чести и славе Рима, но мы не найдем в ней ни одного обидного слова в адрес врагов, мало того — мы не узнаем из нее даже имени того народа, с которым Рим собирался вести войну.

Иначе и быть не могло. Тайна поразительного роста идеи гуманности заключалась именно в том, что она обращалась к человеку как к таковому, независимо от его принадлежности к той или другой нации. Узкоримское миросозерцание никогда не привилось бы к народам новой Европы; античная гуманность привилась именно потому, что видела в человеке прежде всего человека. Она признавала привязанность гражданина к его родине как одну из самых благородных и могучих человеческих сил, но не могла допускать, чтобы отсюда вытекало презрение и ненависть к другим группам человеческого общества.

...Анализ наш кончен. Мы задались целью рассмотреть отношение античных граждан к отдельным сторонам государственной жизни, поскольку оно определялось влиянием центральной идеи античной гуманности; теперь нам остается вспомнить сказанное в начале этого отдела о двойной роли государства, как охранителя и

воспитателя граждан. Для того, чтобы гуманный человек мог отдавать свои силы государству, оно само должно было быть таково, чтобы, служа ему, он не нарушал верности идее гуманности. Вот почему он всеми силами должен был стремиться к тому, чтобы его государство осуществляло собой эту идею; но допустим, как это и случилось в действительности, что его сил не хватало для этой задачи; что ему оставалось делать?

Был один позволительный — по учению многих философов — исход, спасавший все: героическое самоубийство Катона, не пожелавшего пережить гибель соответствующего его идеалу государства; был ли этот исход согласен с идеей античной гуманности? Об этом стоит подумать: это — тот пункт, где сталкиваются два мирозерцания, героическое и гуманное. Герой — это дерево, растущее в один сук; отрубите этот сук, и дерево погибло. Гуманный человек — это дерево с равномерно развитыми раскидистыми ветвями; потеря одной ветви может его искалечить, но не погубить. Катон добровольно погиб вместе с республикой после победы Цезаря. Цицерон ее пережил; несмотря на все страдания, которые ему причинила гибель политических ветвей его естества, он продолжал жить, так как ему оставались другие ветви, куда и стали направляться его жизненные соки. Здесь не место распространяться о том, которое мирозерцание стоит выше; но мы должны были добавить эту черту, дополняющую нашу характеристику гуманного человека в его отношении к государству.

VI

Мы назвали выше гуманное мирозерцание кодексом практической этики; с этой точки зрения могло бы показаться на первый взгляд, что *интеллектуальная* сфера находится вне области его применения. Но этот вывод справедлив только отчасти: он справедлив, поскольку речь идет о науках как о таковых, но он несправедлив, коль скоро мы говорим об отношении к ним человека. Ни одна система нравственности не может обойти молчанием этого последнего вопроса.

Не обошла его и этика античной гуманности; мало того, она отвела ему одно из первых мест: «Стремление к истине — одна из первых потребностей человека. Вот почему мы, будучи свободными от насущных дела и забот, жаждем увидеть, услышать что-нибудь, увеличить запас наших знаний и считаем необходимым условием для счастливой жизни изучение скрытых от поверхностного взора или возбуждающих наше удивление предметов». На этом основании

«мудрость», *sapientia*, в этике античной гуманности оказывается в числе четырех основных добродетелей — это воззрение унаследовала, как известно, и христианская этика.

Итак, интерес к науке, как к простому обогащению нашего знания, свойствен человеку, как одна из сил, самой природой вложенных в его душу; это воззрение, правильность которого мы теперь, через две тысячи лет, можем с уверенностью подтвердить, чрезвычайно характерно для античной гуманности. Характерно оно не столько положительной стороной, сколько отрицательной — тем, что о практической пользе, которую могут приносить науки, ни полслова не сказано. Упущения этого мы не сочтем случайным, если вспомним вполне аналогичное отношение античной гуманности к социальным стремлениям человека и к их венцу — дружбе. Тут уже *ex silentio* заключать не приходится: с настоящим ожесточением восстает Цицерон против мнения тех, которые стремление человека к дружбе объясняли утилитарными расчетами. Аналогия полная: как там, так и здесь античная гуманность отвергает утилитаризм, видя в основном свойстве человеческой природы, необъяснимом, но реальном и непосредственно сознаваемом, достаточно основания для его стремления к науке.

Таково первое положение античной гуманности в интеллектуальной сфере; над ним стоит призадуматься. Известно, что Бэкон с большим апломбом противопоставил этой гуманитарной теории свою, утилитарную, выставив требование, чтобы наукой занимались исключительно в расчете на практическую пользу, которую она может принести, и это открытие — благодаря незаслуженному ореолу, которым чарующее красноречие Маколея окружало много изобретателя экспериментального метода, — все еще выставляется каким-то подвигом разными популяризаторами, ничего не знающими о строгой, но справедливой критике Либига. Станем на точку зрения Бэкона. Пускай польза будет условием права на существование наук; посмотрим, которая из названных двух теорий была оправдана историей, т.е. на чью долю пришлось больше полезных открытий — тех ли, которые занимались наукой ради науки, или тех, которые занимались ею с целью извлекать из нее пользу. Баланс будет очень красноречив: все крупные открытия (именно «открытия», а не «изобретения», т.е. более или менее остроумные применения чужих открытий) придутся на долю первых, между тем как вторые, начиная с самого Бэкона, ничем не заслужили занесения их в список благодетелей человечества. Наука горда и самолюбива и не отдается тому, кто любит ее не ради ее самой, а ради ее приданого.

Вот почему для дальнейшего развития человечества было очень

важно, что античная гуманность выставила принцип науки ради науки; вместе с самой античной гуманностью и этот принцип был привит новой Европе в эпоху Возрождения. Когда удалось изгнать бесплодную рутину средневековой практики, стали разрабатывать науку на всех пунктах, где она была оставлена греко-римской древностью, и среди множества самоотверженных и бескорыстных ученых, посвятивших ей свою жизнь ради ее самой, был и истинный изобретатель экспериментального метода — Леонардо да Винчи.

Будучи, таким образом, одной из главных ветвей в богатом организме гуманного человека, наука вполне способна принимать в себя его жизненные соки в тех случаях, когда другие его ветви отрублены или надломлены; она является утешительницей человека, когда его социальные отношения отравлены потерей любимой особы, а политические стремления ослаблены невозможностью действовать в государстве согласно со своими убеждениями, как это испытал и Цицерон в диктатуру Цезаря. Счастливому же она приносит свой самый драгоценный дар — то неопределимое величие характера, в силу которого человек становится выше всех низменных, мелочных, пошлых побуждений. Но для достижения этой цели античной гуманностью ставится одно условие, и в нем заключается ее *второе* положение в интеллектуальной сфере — *универсализм*.

В сущности, этот универсализм — логический вывод из центральной идеи античной гуманности, требовавший развития всех сил, которыми природа наделила человека; и надобно сознаться — гуманное общество серьезно старалось собственным примером доказать практическую исполнимость того требования, которое оно ставило в теории. С этой целью оно, прежде всего, ограничило круг действительно полезных человеку наук, исключая те, сложность и трудность коих не находились в соответствии с той долей общей истины, которую они могли обнаружить. Оно требовало для остальных методических, ясно и красиво составленных руководств; но со всем тем цель оказывалась недостижимой. Гуманное общество жило ведь не в IV веке, когда одному человеку еще можно было вместить в своем уме все знание своей эпохи; да и тогда для этого требовался такой человек, как Аристотель. А с тех пор прошло много времени, которое было, благодаря трудам александрийских ученых, самым блестящим временем греческой науки. Универсализм стал невозможным в смысле знания; но он был все еще достижим в смысле *любопытности*. Интересуйся всем, не пренебрегай ни одним случаем увеличить запас своего знания, рас-

ширить свой кругозор — вот что твердила потомству, во всех своих литературных памятниках, античная гуманность.

Стоит ли напоминать о том, какой богатый урожай дало это семя универсализма в обе эпохи возрождения классической древности? Стоит, так как об этом слишком часто забывают. Но факты налицо; имена Джиабаттиста Альберти и Леонардо да Винчи, Вольтера и Гёте показывают, до какой степени принцип универсализма мог быть плодотворен, не только при чисто воспринимательной, но и при творческой деятельности. Теперь мы говорим об этих временах как о прошлом; девиз Возрождения: «будь разносторонен и просвещен» — с XIX века сменился новым девизом: «будь односторонен и солиден»; ученые стали специалистами. Отдельные науки в накладе не остались: они процветают более чем когда-либо, — с этой точки зрения отсутствие универсализма вреда не принесло. Но не в нем ли заключается причина — или, по крайней мере, одна из причин той неудовлетворенности, которая все более и более дает о себе знать, тех жалоб на «банкротство науки», которые мы слышим все чаще и чаще? При гипертрофии одного органа и атрофировании других нечего удивляться, если радостное чувство жизни исчезает, и человек делается ипохондриком. Вот почему нам кажется, что современный научный дух мог бы с пользой для себя подчиниться влиянию античного. Конечно, универсализм в смысле знания теперь еще менее осуществим, чем в эпоху античной гуманности; но в смысле любознательности он осуществим и теперь. Пусть каждый ученый, оставаясь специалистом в сфере своей науки, изучает ее, так сказать, с наклоном к той общей цели всех наук, которую мы можем пока только смутно чувствовать, а не сознавать; пускай он не упускает случая ориентироваться в общенаучном здании. Для геометра достаточно трех точек, чтобы определить всю окружность; точно так же для одаренного научным духом человека достаточно сравнительно немногих данных из разных отраслей науки для того, чтобы составить себе понятие о всей системе и иметь возможность правильно регистрировать факты, которые он может почерпнуть из обыденной жизни.

А затем не следует терять из виду, что задача ученого наших времен в одном пункте чрезвычайно облегчена: кто интересуется наукой, тот имеет возможность посвящать ей всю свою жизнь. Если у него есть средства — общественное мнение благосклонно относится к его научным занятиям; если нет — государство приходит ему на помощь, предлагая ему соответствующее его наклонностям занятие. В эпоху античной гуманности этого не было. Ее представители принадлежали к высшему кругу общества и в этом качестве

имели доступ к должностям с их сложными и, вследствие чрезвычайной централизации, трудными задачами по финансовому, административному, судебному делу. Но вот год службы прошел — вчерашний претор или консул отправлялся в провинцию, которою управлял почти на монархических началах. И хорошо, если провинция была не на военном положении; а то приходилось начальствовать легионами и, пользуясь воспоминаниями о прежней службе в войске, несколькими книжками по военному делу и советами поседевших в строю командиров, вести их против врага. Вернувшись домой, наш римлянин терял военную власть, но зато делался вновь сенатором: приходилось посещать заседания, быть готовым всякий раз, отвечая на вопрос консула, излагать свое мнение по самым разнообразным делам. У себя тоже отдыха было мало, нужно было принимать клиентов; один собирался купить дом, второй выдавал дочь, третьего притянули к ответственности перед судом; каждый требовал совета, как бы ему поступить повыгоднее, чтобы не запутаться в сетях гражданского права. Наконец, наступило лето, можно отдохнуть; его так и тянет в свою усадьбу, в Тускул, в Анций, в Арпин,

К тихой своей колыбели, в тенистые горы родные.

Но и тут покоя нет: управляющий в счетах напутал, вероятно, желая скрыть одну из своих проделок, которую и нужно разоблачить; водопровод не действует, архитектор в новом перистиле колонны не так поставил, нужно их снести и возвести новые; сосед-помещик, оставшийся в Риме, просил присмотреть за работами в его имении и подтянуть подрядчика, который, пользуясь отсутствием хозяина, еще более разленился, чем обыкновенно. А книги тем временем в прекрасно обставленной библиотеке все ждут да ждут. Неудивительно, что при таких обстоятельствах у нашего римлянина подчас исторгается душевный вопль: ах, бросить бы все эти дразги, большие и малые, отдаться бы всем своим существом науке! Но неудивительно также и то, что эти вопли выражали собой только минутное настроение утомленной и жаждущей отдыха души, а не ее серьезное решение. Действительно, — и в этом мы вправе усмотреть *третье* положение античной гуманности в интеллектуальной сфере, — потребностью этой души было *равновесие теоретических и практических интересов*.

Удивляться этому, повторяю, нечего — это прямой, логический вывод из центральной идеи античной гуманности, о которой речь была много раз. Нет также надобности распространяться о том, насколько такое отношение к делу должно было способствовать дельности и зрелости ученого как человека. Зато зарождается дру-

гого рода вопрос: было ли при этих условиях возможно серьезное и плодотворное занятие наукой, а если и было в те времена — что можно доказать ссылкой, например, на Варрона, — то возможно ли оно теперь? Не могу не привести по этому поводу следующего замечания известного историка материализма Ф.А.Ланге: «Нам, немцам, привыкшим, благодаря невольной ассоциации идей, представлять себе под философом профессора, сидящего на своей кафедре с приподнятым указательным пальцем, должно показаться странным, что среди английских философов было столько государственных людей и, что едва ли не более еще замечательно, что в Англии государственные люди бывают иногда философами». Что в обе эпохи возрождения классической древности вместе с другими возшло и это семя античной гуманности, достаточно известно; поставленный флорентийцами Микеланджело памятник имеет надпись: «Художнику и гражданину», и Гёте был не только творцом «Фауста» и автором «Метаморфозы растений», но и первым министром своего герцога. Но вообще и это требование античной гуманности может быть принято с тою же оговоркой, как и требование универсализма внутри области науки: пускай равновесие теоретической и практической жизни неосуществимо в смысле деятельности — но в мысле *интереса* оно осуществимо и должно быть осуществлено во избежание вредной для организма гипертрофии умственной части человеческого естества.

VII

Наш очерк преследовал, главным образом, историческую цель. «Воскрешение античного миросозерцания» в эпоху Возрождения и в XVIII веке стало ходячей фразой; но для того, чтобы оно было более чем фразой, необходимо знать, в чем состояло это воскрешенное миросозерцание. Мне думается, что это вопрос важный не для одних только историков, но и для всех образованных людей, поскольку они интересуются историей.

Ответ на него я пытался дать в предыдущих главах; критика же и оценка античной гуманности не входила в пределы моей задачи. Но уже самый характер вопросов, соприкасающихся с областью нравственности, таков, что о них трудно говорить чисто повествовательным тоном — а если это кому и удастся, то такое равнодушие кажется читателю притворным и скрывающим в себе, смотря по обстоятельствам, симпатию или антипатию. Естествоиспытатель может спокойно излагать условия воспламеняемости керосина, не опасаясь, что его спокойный тон будет принят за выражение со-

чувствия петролерам; историк, психолог, моралист этого преимущества лишены.

Поставим же прямо вопрос об оценке античной гуманности как о системе практической этики. Замечу тут же — чтобы не осложнять задачи без нужды, — что эта оценка может быть дана независимо от нашего мнения об обеих великих эпохах, в которых античная гуманность возродилась. Пускай яблочное семя содержит сколько угодно химикам синильной кислоты — наше мнение о достоинстве плодов выросшей из него яблони от этого не пострадает.

Имея в своей основе индивидуализм, миросозерцание античной гуманности должно быть противопоставленно всем существующим и возможным миросозерцаниям, лишенным этого элемента. Тут сравнительная оценка не может быть сомнительна. Пусть мы находим в рядах той другой партии — мы можем назвать ее членов традиционалистами — массу симпатичнейших людей, пусть ее массовая работа необходима как прочный устой нашей и всякой другой культуры, все-таки останется в силе факт, что индивидуализация, как разновидность общего понятия дифференциации, составляет и условие, и плод умственного и нравственного прогресса и что, следовательно, человек-личность, просто как антропологический тип, выше человека-массы и индивидуалистическая мораль выше традиционалистической.

Не так легко справиться с другим различием, которое мы встречаем в самом лагере индивидуализма. Мы уже встретились с ним, говоря об отношениях гражданина к государству, о том, может ли человек настолько отождествить себя с гражданином, чтобы добровольно отказаться от жизни, раз соответствующее его убеждениям государство перестало существовать. Вопрос о том, насколько специально Катон удовлетворял вообще требованиям античной гуманности, для нас безразличен; мы можем представить себе человека, который, испытывая много радостей в жизни, тем не менее жертвует всем ради одной излюбленной идеи и, по словам Ленау, «с улыбкой смотрит, как догорает последнее дерево его эдема». Нам припоминаются великодушные и прямо великие личности, пожертвовавшие собою ради дружбы, любви, религии, гражданственности, патриотизма, науки, искусства; их мы называем «героями». Итак, что же мы ответим? Какое миросозерцание стоит выше — героическое или гуманное?

Мы могли бы указать на то, что героизм имеет обратную сторону, называемую фанатизмом, между тем как обратная сторона гуманности, понятой в смысле антропизма, дает гуманность же, понятную в смысле филантропии; мы могли бы указать на

вулканическую натуру героизма и противопоставить ей сравнительно спокойный, нептунический характер гуманности. Но лучше будем откровеннее и сознаемся, что у нас нет убедительных критериев для того, чтобы произвести сравнительную оценку обоим этим мирозерцаниям. Это не мешает нам отнестись с полной симпатией к античной гуманности, хотя бы за то одно, что она дала своему главному представителю возможность сказать про себя: «Как деятельный человек и как философ, я всегда считал жизнь чем-то весьма прекрасным».

I

Наука — отражение вечной истины в человеческом уме. Оно будет более или менее отчетливым, смотря по свойствам феноменов, в которых преломляется на своем пути луч этой истины; но исчезнуть оно не может — пока существует человеческий ум. Другими словами: с человеческой точки зрения наука вечна и умереть не может: «Умершая наука» — в строгом смысле слова — совмещение несовместимых понятий.

Противоположность наукам образуют с этой точки зрения верования. Они — создание высшей потребности человеческой души и живут поэтому лишь до тех пор, пока жива потребность, призывавшая их к жизни. Находясь таким образом в зависимости от подверженных постоянным изменениям факторов, они возникают и исчезают, сменяя отжившие формы и сменяясь в свою очередь новыми, порожденными новым фазисом развития общества. История умственной культуры человечества усеяна трупами умерших верований.

Бывают, однако, случаи, когда верования, не довольствуясь той естественной, хотя и зыбкой почвой, которую они находят в человеческой душе, стараются вступить в союз с наукой, заимствуя и обнаруженные ею факты и законы, и применяемые ею методы. Делают они это, конечно, с целью обеспечить себе ту вечность, которая в силу естественных условий составляет достояние науки; но результат от этого союза получается противоположный. Подчинившись чуждой ей цели, перейдя из ведения созерцающего естества человеческой души в ведение желającego и требующего, наука перестает быть отражением истины, которая, по законам оптики, может отражаться только в спокойной, а не во взволнованной стихии. Вырванная из своей родной среды, она сохраняет лишь внешнее подобие науки; на деле же это призрак, мираж, движу-

щийся не собственной силой, а произволом того ветра, который его уносит. Залога вечности в нем нет; прожив свое время, он гибнет, доставляя пытливому наблюдателю интересное зрелище «умирающей», а вскоре затем «умершей науки».

Конечно, интерес этого зрелища в различных случаях различен; его степень зависит от блеска личностей, связавших свои имена с именем умершей науки, от суммы энергии и остроумия, потраченных на ее сооружение, от ее живучести в пределах времени и места, от ее влияния на своих современников, от того обаяния, наконец, которое окружало ее при жизни. Со всех этих точек зрения первенство среди умерших наук принадлежит той, характеристике которой посвящена настоящая статья, — *астрологии*; достаточно будет сказать, что, возникши в эпоху зарождающегося стоицизма, перешедши из Греции в Рим, из Рима в Византию и к арабам, возродившись с новою силой в эпоху возрождения всех наук вообще, она насчитывала еще страстных поклонников в эпоху Ришелье и Валленштейна и погибла лишь в XVIII веке, после двухтысячелетнего с лишком царствования над умами людей.

Мы сказали, что астрология возникла в эпоху зарождающегося стоицизма; действительно, мы увидим, что и этот ядовитый анчар вырос в том же греческом вертограде, из которого мы получили все наши науки и искусства. Ее источники поэтому греческие и — за потерю греческих оригиналов — латинские. Так велик и полон был, однако, мрак забвения, окутавший астрологию после ее гибели, что эти источники в XIX веке, возродившем почти всю прочую сокровищницу греческой и римской литературы, даже не издавались; только в самое последнее время они вновь привлекли интерес естественных блюстителей этой сокровищницы, филологов. Интерес этот усилился благодаря ряду греческих папирусов астрологического содержания, найденных за последние годы в Египте; работы по изданию всех этих материалов производятся компетентными людьми со всею той энергией и тщательностью, которые характеризуют филологическую деятельность наших времен. Кончатся эти работы еще не скоро; а по их окончании назреет новая задача — определить так называемую филиацию астрологических источников, т.е. их зависимость друг от друга, восстановить потерянные звенья и г.д. Тогда только будет расчищена почва для возведения здания вполне научной истории греческой астрологии.

Но отдаленность срока вполне удовлетворительного решения задачи не освобождает историко-филологическую науку от обязанности посильного ее решения теперь же в тех случаях, где дело касается важного и интересного во многих отношениях вопроса. С

этой точки зрения мы должны быть обязаны ученому французскому филологу Буше-Леклерку, автору прекрасно известной и у нас четырехтомной «Истории ведовства в древности», за его последний, недавно появившийся труд по интересующему нас вопросу (*L'astrologie grecque*, par A. Bouché-Leclercq. Paris, 1899. 658 с.). Это сочинение, счастливо совмещающее солидность научной подкладки с живостью и остроумием изложения, послужило толчком к написанию настоящей статьи; ему же мы в значительной мере обязаны и материалами, вошедшими в ее состав.

II

Звездное небо нам, сынам севера, ничего или почти ничего не говорит. Белые ночи летом, холодные ночи в прочие времена года делают его наблюдение невозможным или неудобным; часы, компас и календарь делают его также излишним. Вот почему оно большинству из нас представляется набором светлых точек, в котором мы не видим, да и не желаем видеть, ни порядка, ни смысла; мы в крайнем случае любимся им, как красивым зрелищем, в ясную, безоблачную ночь; но своей зависимости от него мы не признаем и не чувствуем.

Не то было в старину, в той благодатной стране юга, которая родила и вырастила нашу культуру. Вращение небесного свода, будучи само по себе в тех широтах более быстрым, чем у нас, становилось вдвое заметнее вследствие большей прозрачности глубокого южного неба, большой яркости звезд. Его правильность рано была замечена; все светила мерным торжественным хороводом, то погружаясь в волны моря, то опять всплывая на поверхность голубого эфира, медленно кружились вокруг огромного созвездия, которое одно постоянно оставалось на небосклоне. Это центральное созвездие прежде всего и более всего привлекало внимание наблюдателя. Наклоненное над северным горизонтом, оно казалось чудовищем из северных стран, небесным первообразом тех диких зверей, которые иногда, спускаясь с лесистых балканских гор, наводили ужас на обитателей их подножия. Его называли поэтому Медведицей. При некотором усилии фантазии удалось разобрать на небесном своде ее хвост, ее туловище, ее четыре ноги, ее голову. Эта последняя, обращенная к югу, словно кого-то высматривала; взор переносился на юг — и там встречал самое яркое созвездие южного небосклона, огненного гиганта с поясом из трех сверкающих звезд. Если то была Медведица, то здесь очевидно был ее естественный враг, вечный Охотник среди небесных светил. Тогда

в том другом, меньшем, но не менее ярком созвездии, которое восходило на короткое время позади и пониже Охотника, пришлось признать его неотлучного Пса (Seirios Kyon, «Сириус»). Очевидно, Охотник с тем и кружится вокруг Медведицы, чтобы поразить ее; очевидно, Медведица потому и вращается все на одном месте, чтобы уберечься от его нападения. Этим было найдено вполне удовлетворительное объяснение с точки зрения древнейшего охотничьего и пастушечьего быта. Позднее оно показалось недостаточным; Медведица, символ Артемиды, была принята за саму богиню; в Охотнике был признан дерзновенный смертный, осмелившийся преследовать своей любовью строгую девственницу; он получил имя Любовника — Ориона (перв. Oarion — от oag, «любовь»). Охотником он при всем том мог оставаться, так как сама Артемида была богиней-охотницей; в быстром погружении под горизонт, т.е. снисхождении в преисподнюю, можно было признать кару, постигшую его за его нечестие, — и действительно, Одиссей в аду водит его как вечного охотника преисподней, подобно тому как обитатели земли знают его вечным охотником в небесах. Еще позже появилось другое объяснение. Медведица была уже не Артемидой, а одной из ее нимф, уступившей любви Зевса и нарушившей обет девственности. За это она была превращена в медведицу, а ее сын, плод ее несчастной любви, вырос под чудесным покровительством своего отца и стал со временем удалым охотником. Однажды он встретился с тем зверем, который был некогда его матерью. Он замахнулся на него копьем, но боги, чтобы предотвратить невольное матереубийство, перенесли обоих в среду небесных светил — нимфу как Медведицу, ее сына как «Стража медведицы» (Arctophylas или Arcturus). В качестве последнего он отождествлен, однако, не с Орионом, слишком далеким от Медведицы, а с близким к ней созвездием, которое у Гомера называется Пастухом, Bootes; позднее имя Боота осталось за всем созвездием, а имя Арктура перешло к его наиболее яркой звезде. Но злопамятная Гера не могла простить страдальце того, что она некогда была ее соперницей, и упросила Океана не принимать ее в свою прохладную купель.

В последнем объяснении мы имеем образчик той игры творческой фантазии греков, которую они называли «катастеризмом»: небесное явление представляется вечным, но бесстрастным памятником того, что некогда происходило на земле. Благодаря таким катастеризмам все небесное пространство было заселено бывшими обитателями земли, будь то люди, чудовища или даже предметы вроде корабля Аргонавтов, венца Ариадны или лиры Ариона. Герои и символы земных подвигов и страданий были перенесены в

недвижную, бесстрастную стихию; лишившись таким образом своей бурной земной природы, они сохранили, однако, тихую симпатию, тихую грусть или тихую злобу. Не набор светлых точек видел античный человек в звездном небе: он взирал на него и его хорошо знакомых обитателей с чувством то благодарности, то сострадания, то страха, как на сонм высших, одушевленных существ.

Но помимо этой пищи, которую давал его воображению небесный свод с его правильным, мерным движением, он чисто практическим образом влиял на жизнь грека. С переходом от пастушье-его к земледельческому быту труд человека был поставлен в гораздо более тесную зависимость от времен года; а что чередование времен года сопровождается восходом или закатом тех или других светил — это было нетрудно заметить. И вот звездное небо стало живым календарем греков, несравненно более удобным, чем неточные и различные для различных общин гражданские календари; им руководились для определения времени той или другой работы:

Ты, лишь на неба средину со Псом Орион лучезарный
Выйдут, под утро ж Арктура Заря розоперстая узрит,
Все виноградные грозди отрежь и домой отнеси их;
Десять и дней и ночей (sic) ты их Солнцу показывать должен,
Пять дней в прохладе держать; на шестой же в объемистый выжми
Чан Диониса дары благодатного. А погрузятся
В море Плеяды, Гиады и славная мощь Ориона —
Должен ты помнить, о, друг мой, что срок пахотьбы наступает...

Это — место из «крестьянского календаря», как его называют, Гесиода, образец тех правил для полевых работ, которые знали и понимали во всей Греции. Но небесные светила были не одними только знаками — *signa*, как их называли римляне, — по которым судили о наступлении благоприятного времени для той или другой работы, — им приписывалось гораздо более интимное участие. Правда, мы можем только догадываться о чувстве стыда и страха, с которым смотрел на стоявшего в зените Ориона нерадивый виноградарь, не успевший убрать свой урожай; но вот образчик из того же крестьянского календаря в несколько ином роде. Говориться про самый разгар лета, когда кузнечики на деревьях трещат:

Тою порою... мужчины
Слабы: им Сириус темя и бедра насквозь прижигает,
Сохнет от зноя их кожа...

Заметьте: не солнце после восхода Сириуса, а сам Сириус обесиливает мужчин, невзгоды знойного лета, с его слабостью, лихорадками и т.д., приписываются непосредственному воздействию

вредных лучей лютого Пса небесного охотника — недаром он сверкает таким зловещим, таким багровым блеском, точно налитый кровью глаз разъяренного чудовища! Действительно, этот Сириус, кажущийся нам ясным и скорее с синеватым отливом, по единодушному свидетельству древних, был красной звездой; это — самая интересная астрофизическая загадка из древнего мира. Да, недоброе «влияние» имеет на людей Сириус; совершенно иной характер присущ тем двум белым звездам, которые сияют повыше Ориона на пути от него к Медведице. Это — Диоскуры, Кастор и Поллукс; к ним взывает пловец, когда тучи окутали небо и буря грозит гибелью его лодке. Внемлют они его молитве — разорвется покров туч, умолкнут ветры и волны, сладким залогом спасения засияет тихий свет божественной четы на небесной тверди. И грек не сомневался в том, что это они, эти ясные звезды, разогнали тучи и усмирили море; они помогают, кому хотят, т.е. добрым, а не злым:

А мы к сицилийским волнам поспешим,
Спасать корабли среди бури.
Преступное сердце с эфирных высот
Спасенья от нас не увидит;
Но тот, кто и правду, и долг свой хранил,
И жизнь не позорил, — тот мил нам, —

говорят они сами у Еврипида («Электра», пер. И.Ф. Анненского). Итак, божественная сила звезд несомненна; мы все подчинены их могучему, хотя и глубоко таинственному «влиянию»... *influentia*, как говорили позднее римляне; у нас это последнее слово опять вошло в моду, с утратой своего первоначального, астрального характера, как имя загадочной болезни (ниже — гл. XIII). И это влияние не только непосредственно, но и произвольно; не только произвольно, но и разумно. Так-то догмат *всемирной симпатии* (*simpatheia ton holon*) возник сам собою в народном сознании древних греков; философии было предоставлено обосновать и развить его и затем передать его в научно обработанном виде той царственной науке, которой он был нужен, как необходимое основание ее выводов.

Но прежде чем это могло случиться, греческая философия должна была получить толчок извне. Эпоха этого толчка — начало III века; все же надлежит помнить, что медленная инфильтрация идей, о которых будет речь, могла происходить и действительно происходила и раньше. Но эта инфильтрация лишь в слабой степени для нас уловима; давая здесь лишь общую характеристику религиозно-научного движения, создавшего астрологию, мы имеем право оставить ее без внимания.

III

С древних пор — хотя и не столь древних, как это воображали позднее, — систематическое наблюдение небесных светил происходило в долине Евфрата, среди *халдеев*. Но не весь небесный свод одинаково привлекал их внимание: лишенные творческой фантазии греков, а равно и их метафизических наклонностей, они не знали догматы всемирной симпатии и не чувствовали потребности верить в таковую. Звезды вообще в правильном движении кружились вокруг Земли — именно эта правильность не давала возникнуть мысли об их божественности. Это свойство было приписано тем из них, которые своим *уклонением* от всеобщих законов доказывали, что в них живет самостоятельная сила; это были, прежде всего, оба светила в тесном смысле, боги Шамаш (Солнце) и Син (Луна), прокладывающие себе свой собственный путь по небесной тверди. Правда, и их движения были закономерны, но зато они по временам затемняли свой божественный облик, очевидно, желая этим подать людям весть о чем-то важном, имеющем решающее значение для их жизни. Не менее ясна была наличность произвольной и, стало быть, божественной силы у пяти других меньших звезд. И они переходили от одного созвездия к другому, но не правильным шагом, как те, а каким-то странным, порывистым: то быстрее, то опять медленнее; случалось, что они останавливались, затем шествовали в обратном направлении, затем опять с удвоенной быстротой продолжали свой путь. Очевидно, и эти пять звезд принадлежали к богам-«возвестителям». Самой блестящей и свободной из всех было присвоено имя главного вавилонского бога, Мардука (Юпитера); в красавице вечерней звезде признали богиню любви, Иштарь (Венеру); багровая звезда о зловещем сиянии была приурочена к богу смерти, Нергалу (Марсу); равным образом другая немилая звезда, желтая и медленная, — к мрачному Нинибу (Сатурну); оставшейся пятой, неотлучной спутнице Солнца, дали имя бога мудрости и специально ведовства, Набу (Меркурия). Храмы халдейские, возвышавшиеся на семи террасах, позднее были сравнительно недурно приспособлены к тому, чтобы служить обсерваториями; приблизившись на целых семь этажей к богам, можно было с гораздо большим удобством вступать с ними в сношения.

Таким образом, халдеи были творцами столь важной в позднейшей астрологии *семипланетной системы*; им же приходится приписать и установление ее необходимого коррелята, *зодиака*. Действительно, нетрудно было заметить, что все планеты, включая Солнце и Луну, движутся всегда по одной и той же полосе небесной тверди — как равно и то, что пребывание собственно Солнца в той

или другой ее части создает чередование времен года. Полоса эта состоит из двух половин, из коих одна сильно возвышается над горизонтом, проходя почти через зенит, другая — сравнительно очень мало. Пока Солнце пребывает в первой — длится жаркая и сухая пора года; когда оно переходит во вторую, начинается ненастная, зимняя пора. Эти зимние ненастья жреческая мудрость объясняла тем, что Солнце тогда погружается в волны небесных вод; те четыре сравнительно отчетливых созвездия, которые составляли зимнюю половину зодиака, были поэтому названы именами водных существ. Это были: человек-Скорпион (с которого началось погружение Солнца), Коза-рыба, Водолей (пора самых обильных дождей) и Рыбы. В весеннее равноденствие Солнце, оставляя небесные воды, начинало свое восхождение: его знак поэтому изображали наподобие быка (самого Солнца), передней частью своего тела вылезаящего из воды (такое изображение осталось на все времена за созвездием Тельца). Затем оно, прошедши свою самую приятную пору в знаке благодатных отроков-Близнецов, превращалось в лютого, разрушительного зверя в созвездии Льва и лишь в знаке ласковой Девы умеряло свой пыл. Их этих-то восьми знаков, четырех водных и четырех, так сказать, сухопутных, состоял, насколько мы можем судить, древнейший халдейский зодиак: их имена, с легкими изменениями, сохранились и поныне. Это 1—4) Скорпион, Козерог, Водолей, Рыбы и 5—8) Телец, Близнецы, Лев, Дева. В более позднее время — но во всяком случае ранее XII века до Р.Х. — к этим первоначальным восьми знакам были прибавлены остальные четыре, имена и образы которых отчасти нарушили стройность деления на водную и сухопутную половины — Овен, Рак, Весы и Стрелец*.

Можем ли мы, однако, вместе с этим двенадцатизначным зодиаком и семипланетной системой приписать и астрологию ученым древнего Вавилона? Конечно, если верить свидетельствам греческих и римских астрологов, то придется всю их сложную премудрость признать халдейским изобретением; но в том-то и дело, что эти свидетельства никакого доверия не заслуживают. В такой сомнительной науке, какой была астрология с ее произвольными и чисто условными постулатами, авторитет древности был часто единственным, которым можно было прикрыть какое-нибудь вопиющее прегрешение против здравого смысла; отсюда масса таких ссылок на «халдеев» и на глубокую древность, к которым лишь в самое последнее время стали относиться скептически. Самым верным способом разобратся в настоящей халдейской аст-

* Мнение Буше-Леклерка, что лишь греки дополнили недостающие четыре знака, приходится признать ошибочным.

рологии является тот, при котором привлекаются исключительно оригинальные клинописные тексты, притом древнейшие, а не те, которые относятся к эпохе Арсакидов, когда классический Восток успел уже испытать на себе воздействие греческой культуры.

Если же сосредоточиться на этих древнейших текстах, то халдейская астрология предстанет перед нами в довольно несложном виде. Она, по-видимому, не имела того внешнего подобия научности, которым позднее греческая подчинила себе умы даже серьезных людей. Ее характер был чисто ремесленный: отмечается само явление, затем последствие, которое оно может иметь для земных дел. Марс в оппозиции с Сатурном (?) — «счастье царю»; с Венерой — «шесть месяцев царь остается в стране»; с Юпитером — «гибель для страны» и т.д. Особенное значение приписывается Луне и ее затмениям; затем — ореолам и другим явлениям метеорологического характера. И здесь сообщаются приметы: такое-то явление полезно для страны и царя, вредно для Финикии; при таком-то — будет урожай; при другом — справедливость будет царить в стране и т.д.

Как видно отсюда, предметом заботы халдейских магов была высшая политика, царь и страна; они были придворными астрологами. При строго монархическом характере восточных государств естественно должно было возникнуть мнение, что если астральные боги берут на себя труд сообщить что-либо человеку, то это их сообщение может иметь отношение только к царю, а не к простым смертным. Мысль, что звезды озабочены судьбою также и обыкновенного человека, — по тонкому и правильному замечанию Буше-Леклерка — была результатом греческого демократизма.

IV

Вот какова была нехитрая мудрость, которая, проникнув в впечатлительную и восприимчивую Грецию, породила научную астрологию. Но для того, чтобы греческая почва могла воспринять и вырастить восточное семя, нужно было, чтобы новь народного сознания была вспахана сохой *философской мысли*. Это случилось главным образом в V и IV веках; но первые бессознательные усилия в указанном направлении восходят к началам греческой философии. Ионийские мыслители с их наивной космогонической спекуляцией устанавливают догмат единого происхождения вселенной из единого *одушевленного* вещества, или, говоря правильнее, теоретически подкрепляют этот постулат народной веры; собственно Гераклит, видевший в человеческой душе «искру звездного естест-

ва», частицу того же огня, который живет и действует в небесных светилах, значительно содействовал научному обоснованию догмата всемирной симпатии. Учение Пифагора в своей астрономической части было скорее неблагоприятно для позднейших астрологических домыслов — гипотеза о движении Земли отнимала у них почву, — но зато в своей математической части оно снабдило будущих астрологов отличным оружием для их мистических конструкций. Таинственное значение четы и нечеты, как женского и мужского рода в арифметике, священный характер троицы и седмицы — все это, развиваясь и пополняясь, перешло со временем в арсеналы астрологов, которые удержали даже имя «успевающих ученых» пифагоровой школы, *mathematici*.

Все же эти фантастические арифметика и геометрия могли дать пищу лишь созревшей астрологии; ее возникновению содействовала гораздо более философия Эмпедокла, этого мага среди греков V века. Этот удивительный человек в тройном отношении подготовил рождение астрологии. Во-первых, своим положением о Любви и Вражде, как обеих действующих в мироздании силах; это центральное положение его космогонии если и не было прямым философским выражением догмата всемирной симпатии, то все же уживалось с ним как нельзя лучше. Во-вторых, своим учением о четырех стихиях, комбинациями которых являются все существующие в мире предметы, не исключая и человека; этим учением однородность всего сущего была подчеркнута гораздо энергичнее и нагляднее, чем даже устаревшими гипотезами ионийцев о происхождении мира из единого вещества. И действительно, в его принятой и дополненной Аристотелем форме это учение сделалось одною из основных аксиом позднейшей астрологии. Но для этого оно нуждалось в вспомогательной гипотезе, установление которой было третьей заслугой Эмпедокла. Это была его теория «излияний» (*αρογθόεαε, effluvia*), посредством которых предметы могут даже на далеком расстоянии оказывать действие друг на друга; так человек в огненной части своего естества может воспринимать излияние огненной стихии — т.е. звезд. Не трудно догадаться о том, с каким жаром должна была со временем астрология ухватиться за эту мысль, дававшую ей возможность благополучно разрешить одно из самых серьезных недоумений, возбуждаемых ее построениями.

Но как высоко мы бы ни ставили заслуги Эмпедокла с той (очень условной) точки зрения, на которой мы стоим здесь, — несравненно сильнее было влияние Платона. Правда, у него немного такого, что могло бы сослужить астрологии непосредственную службу, но зато это немного таково, что в него можно было вложить многое,

освящая и то и другое великим именем философа-пророка. Божественность «идей» заставляла признать их обителью пространство в высших сферах над звездным небом; отсюда был только один шаг до отождествления идей с теми знаками, которыми младенческий ум древнейших греков населил небесную твердь, и если астрология этого шага не сделала — сделал его герметизм, — то потому только, что эти знаки вне узкой полосы зодиака ее не интересовали. Но и души, будучи родственны божественным идеям, должны были обитать в той же сфере звезд, как и они, и лишь необходимость земного существования заставила дать им бrenную оболочку в виде тела. Это тело не могло быть делом рук творца — Демиурга, — иначе оно было бы так же бессмертно, как и все его творения. Нет, он поручил его создание божествам *планет*, коих семь, Солнце, Луна, Меркурий, Венера и еще три «безыменных». Итак, планеты божественны — это раз. Затем свойства человека зависят от свойства или воли создавшей его планеты; это — богатая мысль, содержащая в зародышевом виде всю позднейшую «генетлиологию», т.е. добрую половину практической астрологии. Читатель заметит, что идеи влияния планет на *рождение* человека мы не встречали до сих пор ни у греческих философов, ни у халдеев, ни в греческой народной вере; это — новое семя, брошенное Платоном, и его комментаторы уже позаботятся о том, чтобы оно не пропало даром: неоплатонизм сплошь и рядом подает руку астрологии.

Что касается Аристотеля, то его трезвая и сухая физика не давала пищи над-эфирным мечтаниям; все же один пункт его учения можно было использовать — именно тот, в котором он исправил учение Эмпедокла о стихиях. Его систематический ум не удовольствовался той формой, которую придал этому учению сам автор: число и подбор стихий должны были показаться ему произвольными, если бы не удалось их вывести логическим путем из более простых и рациональных принципов. И Аристотелю это удалось. Исследуя основные свойства тел, он нашел, что они сводятся к двум парам: сухое и влажное, теплое и холодное; помножив эти два бинома друг на друга — $(a + b) \times (c + d) = ac + bc + ad + bd$, — мы получаем именно наши четыре стихии. Сухая и теплая стихия — это огонь; влажная и теплая — воздух; сухая и холодная — земля; влажная и холодная — вода. Без натяжки, как видит читатель, дело не обходится, но нельзя было требовать от астрологии, чтобы она ее заметила и обнаружила. Напротив, ей было приятно, что она хоть в чем-нибудь могла позаимствоваться у Аристотеля и связать со своими конструкциями имя великого философа — великого также и в своей физике, о которой не следует судить по только что приведенному образчику.

Теперь недоставало только одного, чтобы достроить философский фундамент астрологии. Мир был одушевлен и божествен, доступный ощущению и познанию человека благодаря своей однородности с ним как макрокосма с микрокосмом, обусловленной образованием обоих из одних и тех же стихий, т.е. одних и тех же комбинаций одних и тех же основных свойств; та же однородность, при наличности излиятий, подчиняет человека непосредственному воздействию поднебесных сфер, занимаемых божественными светилами, — воздействию, сказывающемуся всего сильнее при образовании самого тела человека, или брэнной оболочки его бессмертной души. Это — самое яркое, хотя и не единственное проявление всемирной симпатии. Со всем этим можно было согласиться — и все-таки отрезать все дальнейшие выводы одним крайне серьезным вопросом. Допустим, что судьба человека предопределена влиянием планетных божеств; можно ли отсюда вывести заключение, что это предопределение *может* сделаться известным человеку? Скорее — нет; ведь что я знаю, того я могу избежать; а раз я могу его избежать, то где же тут предопределение? Как видит читатель, наш фундамент не мог считаться законченным до решения вечного спора о детерминизме и свободе воли. Положим, этот спор стоит на пороге всякой теории ведовства; но именно астрология, как единственная построенная на философских, научных началах форма ведовства, должна была серьезнее, чем какая-либо другая, к нему отнестись.

К счастью для нее, от этой работы ее освободила философская школа, сильнее прочих заинтересованная в утвердительном, оптимистическом решении вопроса о ведовстве, — школа *стоическая*. Построив — в противоположность рационализму, скептицизму и индифферентизму других учений — свою метафизику и добрую часть своей этики на догмате существования божества и его попечения о человеке, стоицизм жаждал возможности неопровержимо доказать этот свой коренной догмат указанием на фактичность ведовства; действительно, раз ведовство есть, есть и божество, есть и его забота о человеке. Когда поэтому возникла новая наука, поставившая предугадывание судьбы на твердую, как казалось, почву, другие философские школы отнеслись к ней с более или менее явным недоброжелательством, но стоицизм принял ее с полной готовностью, как желанную гостью и союзницу.

И тут мы дошли до того момента, когда на достаточно разрыхленную почву греческой культуры было брошено семя восточных, халдейских идей.

Одной из наиболее интересных и поучительных страниц древней истории является сравнение обоих важнейших по их влиянию на современность народов древности — греков и евреев — в их отношении к иностранным культурам.

У евреев это отношение — принципиально враждебное и пренебрежительное. Обладая традицией, возводящей их историю в непрерывном чередовании поколений к самому сотворению мира, традицией, в которой они явно были выставлены избранниками среди народов и племен, они а priori не могли признать превосходства, вообще или в частности, чужой культуры перед своею. По мере того как они стали знакомиться с другими культурными народами восточного бассейна Средиземного моря, особенно с египтянами и греками, для них становилось ясным, что все культурные блага этих народов были заимствованы когда-то у их предков и что они, стало быть, были учителями народов. Греческая философия, прежде всего, ученица еврейской: Пифагор, Сократ, Платон почерпнули содержание своего учения из книг Моисея. Равным образом и греческие поэты, не только Гомер и Гесиод, но и баснословные, как Лин и Мусей, были плагиаторами еврейских книг, в подтверждение чего приводились не только поразительные созвучия, вроде только что упомянутых имен Мусея и Моисея, но и ясные свидетельства — увы, подложные! — всех названных поэтов. Мало того, даже языческие религии, с их многобожием и идолопоклонством, были еврейского происхождения: Моисей ввел культ богов в Египте, а от египтян он перешел и к другим народам. Все это приводится мною, разумеется, *ad memoriam vetustatis, non ad contumeliam civitatis*, говоря словами Цицерона, и, пожалуй, еще с одной задней мыслью: я думаю, кое-кому из наших современников, по сю и по ту сторону рубежа, полезно будет взвесить значение этой параллели.

Действительно, диаметрально противоположность евреям образуют в интересующем нас вопросе эллины, и нигде этот контраст не выступает разительнее, чем в сочинении первого по времени грека, сознательно, хотя и поверхностно изучившего иностранные культуры, — Геродота. Пытливый, любознательный, жадный до всякого учения, откуда бы оно ни исходило, он и свой народ представлял себе таким же умственно молодым учеником всех и каждого, каким он был сам. Лишь только заметит он какое-нибудь сходство между родным и иностранным институтом, для него становится ясным, что именно этому институту его предки научились у иностранцев. Конечно, настала и для Греции пора, когда она

заявила о своем культурном превосходстве перед другими народами, но эта пора была порой упадка греческой культуры. В этом-то и заключается поучительность нашей параллели. Народу-ученику принадлежит мир; кто самодовольно объявляет период учения своего народа оконченным, тот этим самым жертвует его будущим.

В то время, о котором идет речь, т.е. к началу III века до Р.Х., Греция еще охотно признавала себя ученицей. А поучиться было чему: незадолго до того, благодаря победам Александра Великого, заставы между Грецией и Востоком пали; сближение между греческой и восточной цивилизацией произошло более полное, чем когда-либо до того. Одним из результатов этого сближения была деятельность вавилонского жреца *Бероса*, написавшего на греческом языке объемистое сочинение об истории своей родной страны. Мы о нем имеем только смутное представление; все же несомненно, что не последнее место в нем занимали астрологические наблюдения и приметы, вся эта таинственная мудрость, накапливавшаяся в глиняных библиотеках вавилонских царей за несколько сотен тысячелетий... Да, несколько сотен тысячелетий; Берос был щедр на нули. По своему научному содержанию халдейская астрономия была не такова, чтобы особенно поразить греческих ученых, которые к тому времени, путем применения математического метода, успели поставить свою науку на очень почтенный уровень, — нужно было поэтому раздавить их возражения под тяжестью цифр. Это было тем желательнее, что новым просветителям грозила серьезная конкуренция со стороны египтян и их «династий», головокружительная древность которых изумила еще Геродота; и действительно, как раз к этому времени египтянин *Манефон* выступил таким же посредником между своим и греческим народом, каким был Берос для греко-вавилонских отношений. Берос поэтому определил древность своей родины, с тех пор как в ней начали производиться астрономические наблюдения, — в 490 000 лет; в таком почтенном возрасте можно было не бояться египетской конкуренции.

Откровения Бероса глубоко взволновали весь греческий мир. Сам жрец получил приглашение переселиться в благодатный Кос, тогда один из центров эллинистической культуры и едва ли не самый привлекательный уголок греческого мира, с его старинной школой врачей-асклепиадов, с его прекрасным, здоровым климатом, с его живой умственной жизнью, о которой свидетельствуют стихотворения Феокрита и новонайденного Герода*. Здесь эллини-

* См. статью «Воскресшие поэты» (Из жизни идей, т. I).

зованный вавилонянин нашел многочисленных и благодарных слушателей для своих лекций; здесь, по-видимому, произошло то соединение восточного оккультизма с греческой наукой, плодом которого была *научная греческая астрология*.

Действительно, хотя мы и не знаем, в частности, много ли было нового для греков в астрономической науке Бероса и халдеев, но одна мысль была во всяком случае новостью для них: *божественные планеты своим положением предвещают человеку будущее*. За эту мысль одна часть греческих астрономов жадно ухватилась; другая, правда, отнеслась к ней очень скептически. В астрономии произошел раскол. Примкнувшая к халдейской мудрости группа естественно держалась и впоследствии своих учителей и присвоила себе даже их имя; отсюда — нарицательное *chaldaei*, как обозначение *греческих* астрологов, начиная с III века до Р.Х., нарицательное, так долго вводившее в заблуждение и древних, и новых ученых. Конечно, слава Эллады ничуть не пострадала бы, хотя б ей пришлось даже всю астрологию уступить Вавилону, — скорее напротив; все же справедливость требует, чтобы мы и в этой области соблюдали принцип: *sunt cuique*. Вавилону принадлежит, кроме некоторых элементарных астрономических сведений, самый принцип гадания по затмениям и конstellациям, а равно его чисто ремесленное приложение в отдельных случаях для предсказания судьбы царей и царств; Греции принадлежит философский и систематический дух, преративший ремесленную практику халдеев в рационально обоснованную и последовательно развитую во всех своих частях науку — или, по крайней мере, квазинауку.

Приступая в нижеследующем к изложению этой квазинауки, я прошу читателя не ожидать... говоря правильнее, не опасаться, что ему будет предложено нечто вроде сокращенного руководства греко-халдейской астрологии: отсылая его за всеми частностями к труду Буше-Леклерка, я ограничусь изложением одних только руководящих идей, поскольку они различимы для нас в лабиринте конкурирующих астрологических систем древнего мира. А затем мы, вновь подняв оставленную здесь историческую нить, проследим дальнейшую судьбу астрологии в античную эпоху: ее победное шествие по всем землям Римской империи — ее борьбу с враждебными стремлениями философии, науки, политики и религии, — ее отношения собственно к христианской религии, нашедшей в ней одного из своих серьезнейших соперников, — ее мартиролог и конечное торжество.

Прошу читателя представить себе рулетку — вообще похожую на ту, которая употребляется для известной всем азартной игры. Только шариков в этой рулетке будет, вместо одного, целых семь — золотой, серебряный, голубой, белый, красный, розовый и черный. Затем, диск рулетки, по которому катятся ширки, разделен на двенадцать равных отделений, каждое из которых снабжено особою надписью, имеющею отношение к жизни человека — «родители», «брак», «прибыль» и т.д. Равным образом и обод разбит на двенадцать отделений, с фантастическими знаками в каждом из них: водолеем, львом, скорпионом и т.д. Желаящий узнать свою судьбу приводит рулетку в движение. Это движение двойное: двенадцать отделений диска быстро меняют свое положение относительно двенадцати отделений обода, но и семь шариков точно так же меняют свое положение по отношению к тем и другим. Наконец рулетка остановилась; голубой шарик занял место во «льве» против «прибыли», серебряный — в «рыбах» против «странствий», красный вместе с черным — в «скорпионе» против «детей» и т.д. Если мы теперь знаем значение каждого из шариков и каждого из фантастических знаков, то мы, комбинируя их со значением отделений диска, можем приняться за гадание.

Такова, во всей своей простоте, основная схема греческой астрологии: читатель, конечно, догадался, что в небесной рулетке семи шарикам соответствуют семь планет с их семью отчасти действительными, отчасти символическими цветами; равным образом ободу с его двенадцатью фантастическими знаками — зодиак. Что касается диска, то это — «двенадцатидомный» круг человеческой жизни, представляющий из себя произвольный, но необходимый вымысел астрологов. Имена планет и знаков зодиака, движение тех и других — все это было обнаружено и вычислено научной астрономией отчасти древних вавилонян, отчасти же и греков, которые именно в нашу эпоху находились в зените своей научной славы. Все это перешло из астрономии в научную лабораторию астрологии; но затем астрология благодарит астрономию за оказанную ей помощь и просит ее в дальнейшем не вмешиваться: с этим дальнейшим она рассчитывает справиться сама при содействии мифологии и мистической математики пифагоровой традиции. Действительно, теперь предстояло главное: на нерушимом основании догмата всемирной симпатии построить систему влияний небесных светил на людские дела. Влиять могли они только — это было ясно — сообразно со своими собственными качествами, которые надлежало таким образом определить. Казалось бы, этим затронута область

астрофизики, т.е. одной из дисциплин научной астрономии; но на самом деле астрология прекрасно сумела обойтись без услуг этой тогда еще зачаточной науки. В силу своего наивного материализма она, наскоро, своими средствами соорудив чрезвычайно зыбкий астрофизический фундамент, воздвигла на нем здание совершенно фантастической астропсихологии — здание, просуществовавшее тем не менее двадцать веков.

Нетрудно понять, что для строго научной системы влияний нужно было установить, во-первых, их *качественную*, во-вторых, их *количественную* сторону; раз обе эти стороны для каждой звезды определены — остальное будет делом комбинации, метод которой может быть уже вполне рациональным. Скажу теперь же, что именно этой рациональности комбинационного метода астрология была обязана тем обаянием, которое окружало ее в глазах даже рассудительных людей: пораженные красивой стройностью астрологических диаграмм, безошибочностью и определенностью астрологических вычислений, они склонны были забывать о произвольности самых элементов этих диаграмм и вычислений — тем более что для них он был освящен глубокой древностью... Все это необходимо было предпослать теперь же — для того, чтобы читатель снисходительно отнесся к нелепости тех астрофизических и астропсихологических элементов, к изложению которых мы переходим теперь.

VII

Говоря о *качествах* небесных светил, можно было понимать это слово либо в общем, либо в индивидуальном значении. С первой точки зрения нужно было условиться только в том, какие звезды считать благодетельными и какие вредными, со второй — дифференцировать общее понятие пользы или вреда в смысле сообщения человеку того или другого физического или душевного преимущества или изъяна. Безусловно необходимо было только первое различие, без которого астрология теряла всякий смысл; что касается второго, то без него в крайнем случае можно было обойтись, так как специализация понятия «польза» или «вред» могла быть достигнута другим способом: для определения «генитур» (*vulgo* — гороскопов) имелся с этой целью двенадцатидомный круг жизни, что же касается «инициатив» (т.е. решения вопроса, благоприятен ли данный момент для того или другого дела), то тут самый характер вопроса, с которым обращались к небесным руководителям, определял заодно и специальный смысл получаемого ответа. Вот почему только общее качественное различие было возведено в

основной непреложный догмат, по которому ни разногласия, ни колебаний не было. Согласно этому догмату, Солнце и Юпитер были безусловно благодетельными. Марс и Сатурн — безусловно вредными планетами, Венера и Луна были благодетельны, только в более слабой степени; что касается Меркурия, то это — планета изменчивая, легко сама подпадающая влиянию тех, в обществе которых она находится.

Откуда же эта странная и на первый взгляд произвольная теория?

Вполне удовлетворительного ответа мы дать не можем; за вычетом тех разумных (относительно) соображений, которые тотчас будут приведены, все-таки получается иррациональный остаток, в котором мы можем подозревать либо неуловимое влияние халдейских традиций, либо произвол писавшего под покровом вымышленной древности автора системы. Разумные основания заключаются в следующем. Во-первых, в действительных качествах наблюдаемых светил. Так, относительно благодетельности Солнца, источника всякой жизни, никаких сомнений быть не могло; Юпитер внушал любовь и уважение к себе своим мягким, полным, слегка розовым, по мнению древних, блеском, равно как и царственной величавостью своего плавного течения. Наоборот, Марс с его багровым сиянием наводил страх на людей, а его порывистые движения по зодиаку изобличали в нем страстный, гневный характер; точно так же и желтое око Сатурна сулило людям недоброе, а его старческая медленность заставляла предполагать в нем степенного и осторожного, но не участливого бога.

Во-вторых, были и соображения чисто физического характера, хотя вероятно, что они явились лишь позднее, ради якобы научного обоснования уже получившей распространение теории. Сюда относятся стихийные принципы Аристотеля — жара и холод, сушь и влага. Солнце — источник жары, земля — влаги; жар, умеряемый влагой, рождает жизнь. На этом шатком основании покоится теория планетных влияний, освященная великим именем Птолемея. Сатурн, будучи далек и от Земли, и от Солнца, — холоден и сух, а потому вреден; Марс, вследствие близости к Солнцу, жарок и сух, а потому тоже вреден; Юпитер тепел и влажен, и потому благодетелен; то же относится и к Венере; само Солнце жарко, но его жара умеряется влагой, получаемой от Земли; Луна холодна и влажна, Меркурий неуловим. Нечего настаивать на изъясных и непоследовательностях этой теории — они вполне естественны в веровании, стремящемся принять вид науки.

Количественное различие планет имеет своим основанием их относительную силу или слабость; сила и слабость определяются — тут мы еще более углубляемся в область абсурда — либо полом

планеты, либо ее положением. С точки зрения пола планеты распадаются на мужские (Солнце, Юпитер, Марс, Сатурн) и женские (Луна и Венера). Что касается Меркурия-Гермеса, то он разыгрывает роль Гермафродита, являясь мужчиной среди мужских и женщиной среди женских планет; вообще, по странной иронии судьбы планета бога мудрости была избрана орудием для самых иррациональных конструкций. Положение планеты в значительной степени определяется занимаемым ею в зодиаке местом, о чем речь будет ниже, но в известных отношениях оно от него независимо. Так, прежде всего, планеты распадаются на две секты: дневную, под главенством Солнца, и ночную, под главенством Луны; члены дневной секты бывают сильнее днем, чем ночью; члены ночной — наоборот. Затем: мужские планеты как бы теряют свой пол на западном небосклоне вечером, заходя после солнца; женские теряют его на восточном при требуемых симметрией условиях. Затем предполагается, что (кажущаяся) регрессия неблагоприятно действует на планеты, причем благодетельные в значительной мере теряют свои благотворные качества, относительно же злых традиция двоятся: по иным, они равным образом слабеют в своей губительной энергии; по иным, вынужденное отступление их раздражает, так что они еще более прежнего свирепствуют. Но довольно об этом; обратимся к зодиаку, которому пришлось еще в большей степени испытать на себе силу бесстрашной перед абсурдом фантазии астрологов.

Мы вряд ли ошибемся, усмотрев влияние нивелирующей систематичности стоицизма в странной попытке астрологов распространить также и на знаки зодиака качественные различия планет; при этом та небольшая доля разумности, которую можно было признать за характеристикой планет, пропала окончательно. Мы еще можем вдуматься в теорию, согласно которой Марс, воссияв при рождении мальчика, вдохновляет его пылкостью и отвагой, а Венера вливает в девочку чары обольстительной красоты и т.д.; это совершенно в духе поэтической фикции Горация: *quet tu, Melpomene, semel nascentem placido videris...* Но представим себе кого-нибудь, задавшегося целью проследить такие же воздействия на человека, например, Рака или Скорпиона, Тельца или Козерога! И все же астрологическая фантазия, последовательная до самоотвержения, и перед этим абсурдом не отступила; приведем ради пробы прогноз для рождающихся под знаком Овна. Они будут иметь успех, если займутся обработкой шерсти — причина ясна; они нередко будут заливаемы волнами бедствия — так ведь и того златорунного барана заливали воды Геллеспонта; они будут людьми робкими и недалекими, но в то же время вспыльчивыми, с тонкими

блеющими голосами — подобно настоящим баранам, и т.д. Это нам серьезно говорит серьезный поэт первых времен империи, Манилий; но далеко ли от этой его премудрости до забавной пародии, которую сатирик Петроний, двумя поколениями позже, влагает в уста своей наиболее удачной фигуре, отпущеннику Трималхиону? Вот что этот последний преподносит своим непритязательным по части учености гостям, показывая им шуточное воспроизведение зодиака на обеденном блюде — привожу его слова в переводе И.И.Холодняка, дающем представление также и о своеобразном языке римского толстосума: «Извольте видеть: вон это — небесы, а на них целая дюжина богов сидит. Вот, значит, как вертятся они, двенадцать обличьев и выходит. К примеру — Баран вышел; ладно! Кто, значит, родился под тем бараном, у того и скотины много, и шерсти; голова крепкая, рожа бесстыжая! не попадайся такому: забодает! Вот об эту пору школяров много родится, да тех, что барашком завиты... Ну, а там, значит, из небесов и Теленок выходит: народ тут же брыкливый родится, да пастухи, да разные вольно-промышленники. А когда Двойни выдут — родятся повозки парой, да быки, да двойчатки, да те еще, что «и вашим, и нашим». А под Раком я сам родился: вот и стою я крепко да цепко, и имущества у меня много и на море, и на земле; рак-то ведь и туда и сюда годится... А на Льва родятся все обжоры да командиры разные, на Деву — бабье всякое, да беглые, да те, кому на цепи сидеть; а как Весы выдут — родятся все мясники да москательщики, да хлопотуны разные, а на Скорпиона — Боже упаси — родятся такие, что и отравить, и зарезать человека готовы; на Стрелка — пойдут все косоглазые, у кого один глаз на нас, а другой на Кавказ; на Козерога — все бедняки, у кого с горя шишки растут; на Водолея — все трактирщики, да головы тыквой; ну, а под Рыбами — все повара да говоруны разные. Вот и вертится небо как жернов, и все какая-нибудь дрянь выходит: то народится человек, то помрет» (гл. 39).

Та же мания нивелировки повела к тому, что и знаки зодиака были разделены на мужские и женские. Эта попытка была для астрологии пробой огня, и она ее выдержала если не блистательно, то все же с достаточным для верующего человека успехом. Дело в том, что свободы выбора тут не было: мистическая арифметика, освященная именем Пифагора, заранее объявила нечет мужским, а чет женским, и порядок созвездий тоже был установлен заранее: надлежало начинать с Овна, знака весеннего равноденствия. Итак, мужскими должны быть: Овен, Близнецы, Лев, Весы, Стрелец и Водолей; если снисходительно отнестись к Весам, как безразличным в отношении пола, то проба вышла на славу. Сомнительнее обстояло дело с женской половиной, обнимавшей по необходимости

четные созвездия — Тельца, Рака, Деву, Скорпиона, Козерога и Рыб. Очень приятным было присутствие Девы в этой группе; Козерог тоже был на своем месте — люди умные знали, что это была первоначально коза-рыба, каковой ее и изображали иллюстрированные диаграммы; Рака с Рыбами и Скорпиона можно было в крайнем случае объявить самками — кто их разберет! Но что тут было делать с Тельцом? Вера находчива: Пифагор ни в каком случае не может ошибаться. Обратите внимание на изображение Тельца: видна одна только передняя половина (причина указана выше, гл. III). А если так, то что мешает нам признать его телкой?.. Сказано — сделано; но астрономия отнеслась с полным пренебрежением к бредням своей блудной дочери, и последней пришлось поневоле, чтобы оставаться понятной, и впредь называть Тельца Тельцом, хотя и разумея под ним телку.

VIII

Астролог, однако, имеет дело не с планетами или знаками зодиака в отдельности, а с комбинацией тех и других. При этом комбинации планеты играют роль непосредственно действительных сил, между тем как знаки зодиака только влияют в качественном или количественном отношении на их действительность. Качественная модификация очень любопытна с точки зрения популярной астрологии, давая обильную пищу фантазии гадателей: легко представить себе, что зловерный Марс будет производить совершенно другое действие, находясь в созвездии насильника-Льва или коварного Скорпиона, чем когда его пыл будут охлаждать Рыбы или умерят чаши Весов девы-Правды. Но в сохраненных нам научных изложениях этот пункт мало развит; астрологи как будто стыдливо чураются метода, доступного также и всяким невежественным Трималхионам. Тем с большим усердием развили они разновидности *количественного* влияния на силу планет их положения в зодиаке; дошли они при этом до таких тонкостей, что у непосвященного читателя, при разборе их построений, ум за разум заходит, и он начинает подозревать, что именно в этом действии и заключается смысл всей системы, — другими словами, что чиновники астрологической науки нарочно постарались ее загромоздить произвольными и головоломными теориями, чтобы она не могла сделаться достоянием более широкого круга людей.

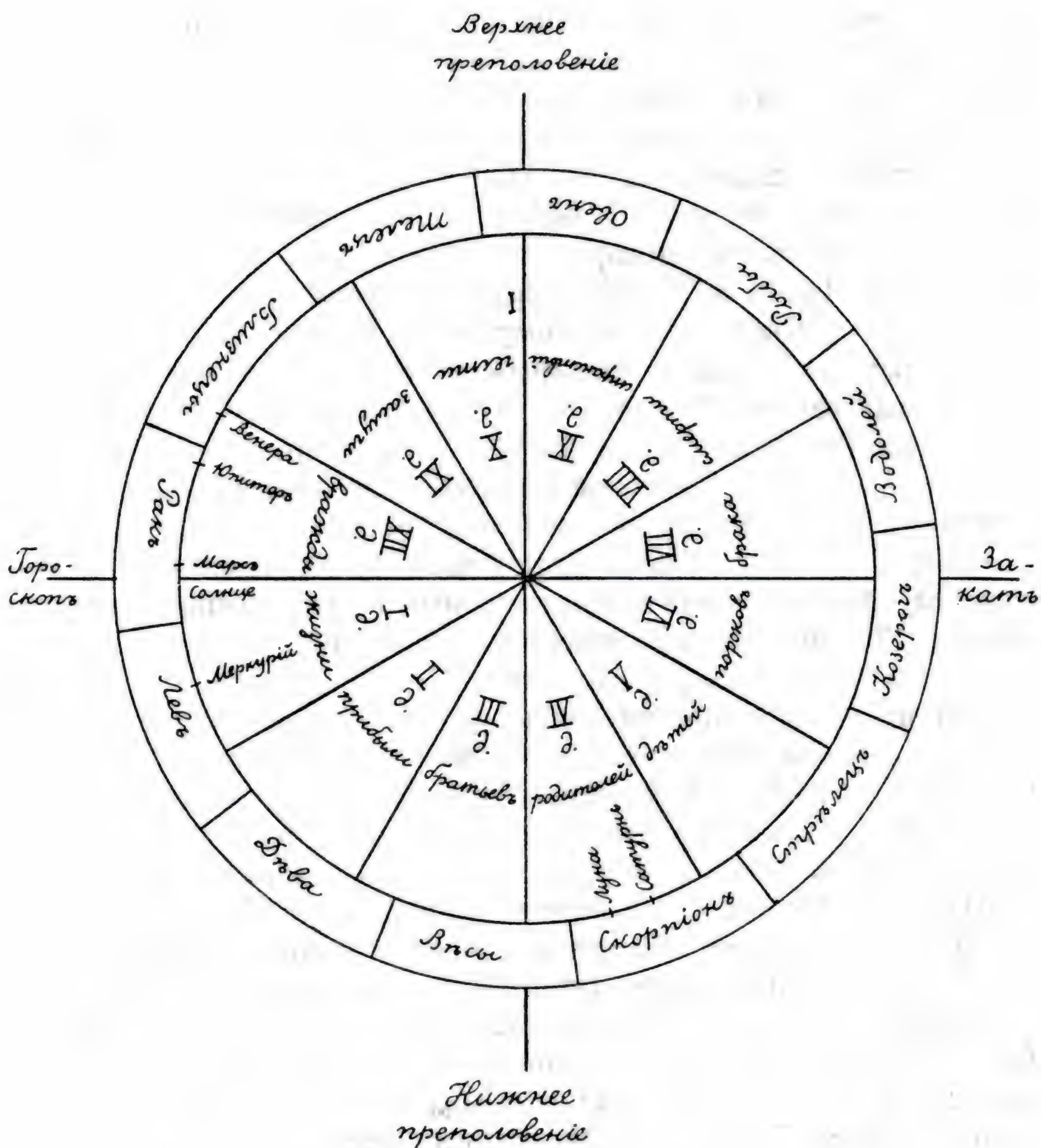
Мы за ними, разумеется, в самые дебри их науки не последуем; боюсь, что уже те теории, которых придется по необходимости коснуться в этой главе, послужат достаточно убедительным дока-

зательством только что сказанному. Это будут теория жилищ (*domicilia*), теория экзальтаций и теория аспектов.

Руководящий принцип этих теорий состоит в необходимости найти какие-нибудь регулятивы для оценки влияния *всех* планет на какого-нибудь человека или какое-нибудь дело. Для этого нужно было поставить их в условия взаимодействия, определяя как преобладающее положение той или другой из них, так и сочувственное или несочувственное влияние на «господствующую» планету остальных. Первые две теории служат преимущественно первой из этих двух целей, последняя — второй.

Итак, прежде всего — теория *жилищ*. Ее основное положение гласит так: каждая планета в одном (или в двух) из знаков зодиака находится, так сказать, у себя «дома»; равным образом каждый знак служит жилищем одной какой-нибудь планете. Находясь дома, планета «радуется»; эта радость сообщает ей сугубую силу, увеличивая благодетельность добрых и вредность злых. Легко понять, какую благодарную тему для насмешек эта «теория жилищ» дала врагам астрологии: как у планет, этих бродяг среди звезд, оказываются определенные местожительства? — Пришлось придумать какое-нибудь объяснение: ведь самое слово «планета» (*planetes* от *planasthai* — «блуждать») было протестом против всякой попытки их прикрепления. Объяснение нашлось довольно убедительное на первый взгляд. Конечно, планеты теперь безостановочно блуждают, но ведь это их движение когда-нибудь же началось. Так вот, те знаки, которые планеты занимали в то время, когда таинственная рука привела их в движение, — эти знаки и являются для них точно родными очагами. Это было очень заманчивое объяснение, но... презрительная улыбка гиганта греческой философии, Аристотеля, подрывала всякое доверие к нему. «Движение небесного свода никогда не имело начала — оно предвечно», — учила перипатическая школа, и конечно, не астрологии с ее легковесным научным багажом было опровергать это учение. Его можно было только игнорировать, что она и делала порой — причем судьба сулила ей такой успех в будущем, о котором она и мечтать не смела. Действительно, пришло время, когда начало всемирного движения стало обязательным догматом верующих; когда рука Творца украсила небесный свод звездами, она должна была и планеты разместить в определенных местах зодиака, по которому они движутся ныне. Так-то астрологическая теория жилищ получила высшую санкцию, на какую она только могла рассчитывать; *thema mundi* языческих звездочетов стало иллюстрацией к Книге Бытия.

Присмотримся ближе к этому *thema mundi* и основанной на нем теории жилищ; мы найдем в ней ту же смесь остроумных



Чертеж 1. Теория жилищ

(если не разумных) выводов и комбинаций с произвольными и сумасбродными домыслами. — Если вы согласны, — говорили астрологи, — что Солнце обнаруживает наибольшую силу в знаке Льва (т.е. в июле месяце, по-нашему), то как можете вы не допускать такого же усиления, в связи с положением в зодиаке, и для других планет? Вывод опять-таки очень заманчивый; устранив возражения противников, адепты спорной науки объявили пока знак Льва жилищем Солнца, а затем стали искать приличных обиталищ также и для остальных. Было ясно, прежде всего, что началом мира было новолуние — иначе как объяснить, что и месяц, и (лунный) год с

него начинаются? Это значит, что Луна была в ближайшем соседстве с Солнцем, — стало быть, либо в Раке, либо в Деве; в пользу Рака говорит то обстоятельство, что Солнцу и Луне, как предводителям обеих сект, дневной и ночной, естественно было поделить между собой и зодиак на две равные части и что было гораздо разумнее провести грань между Раком и Львом (причем Луне достались бы месяцы январь — июнь, а Солнцу июль — декабрь), чем между Львом и Девой. Далее: Меркурий никогда далеко от Солнца не отходит — ему поэтому место в Деве... Но прежде чем идти дальше, необходимо ознакомиться еще с одним соображением наших иерофантов. Дело в том, что знаков двенадцать, планет же семь; пристроив каждую планету, мы получим в остатке пять пустых знаков, что будет явной несообразностью и сделает невозможными рациональные астрологические вычисления. Нельзя ли поэтому допустить — благо мы получили по серии дневных и ночных знаков, — что и каждая планета имеет два жилища, дневное и ночное? Солнце и Луна, разумеется, в счет не идут: было бы странно назначать Солнцу, творцу дня, ночное жилище; остальные же пять планет прекрасно заполнят пять пустых знаков, что и послужит подтверждением всей теории. Конечно, можно спросить: как же быть тогда с нашим *thema mundi*? Ведь в момент великого толчка каждая планета занимала только одно место, а не два! Но... где же принято, чтобы верующие ставили щекотливые вопросы?

Итак, дав Меркурию дневное жилище рядом с Солнцем, в Деве, мы должны дать ему еще ночное рядом с Луной, в Близнецах, — этого требует симметрия. Ближайшая к Солнцу планета после Меркурия — Венера; ее дневное жилище поэтому рядом с Девой, в Весах, а ночное — рядом с Близнецами, в Тельце. После Венеры — Марс; пристроим его на день рядом с Весами, в Скорпионе, а на ночь — рядом с Тельцом, в Овне. После Марса — Юпитер; отведем ему, по тем же принципам, Стрельца и Рыб и равным образом Сатурну — Козерога и Водолея (см. чертеж 1).

Теперь, скептики, полюбуйтесь на стройность нашей системы и устыдитесь ваших сомнений. Мы распределяли планеты по знакам, руководясь вполне определенным, не допускающим колебаний принципом — их расстоянием от Солнца (расстоянием, замечу мимоходом, зодиакальным, а не действительным, которого тогда еще не знали); посмотрите, однако, какие прелестные совпадения при этом получились. Можно ли было лучше пристроить Марса, чем у бодливого Овна и злобного Скорпиона, или зиждительницу Венеру лучше, чем в доме Тельца — или, говоря правильнее, телки — этого символа зиждительной силы природы? Где холодный Сатурн будет чувствовать себя лучше, чем в обоих зимних знаках, Козероге

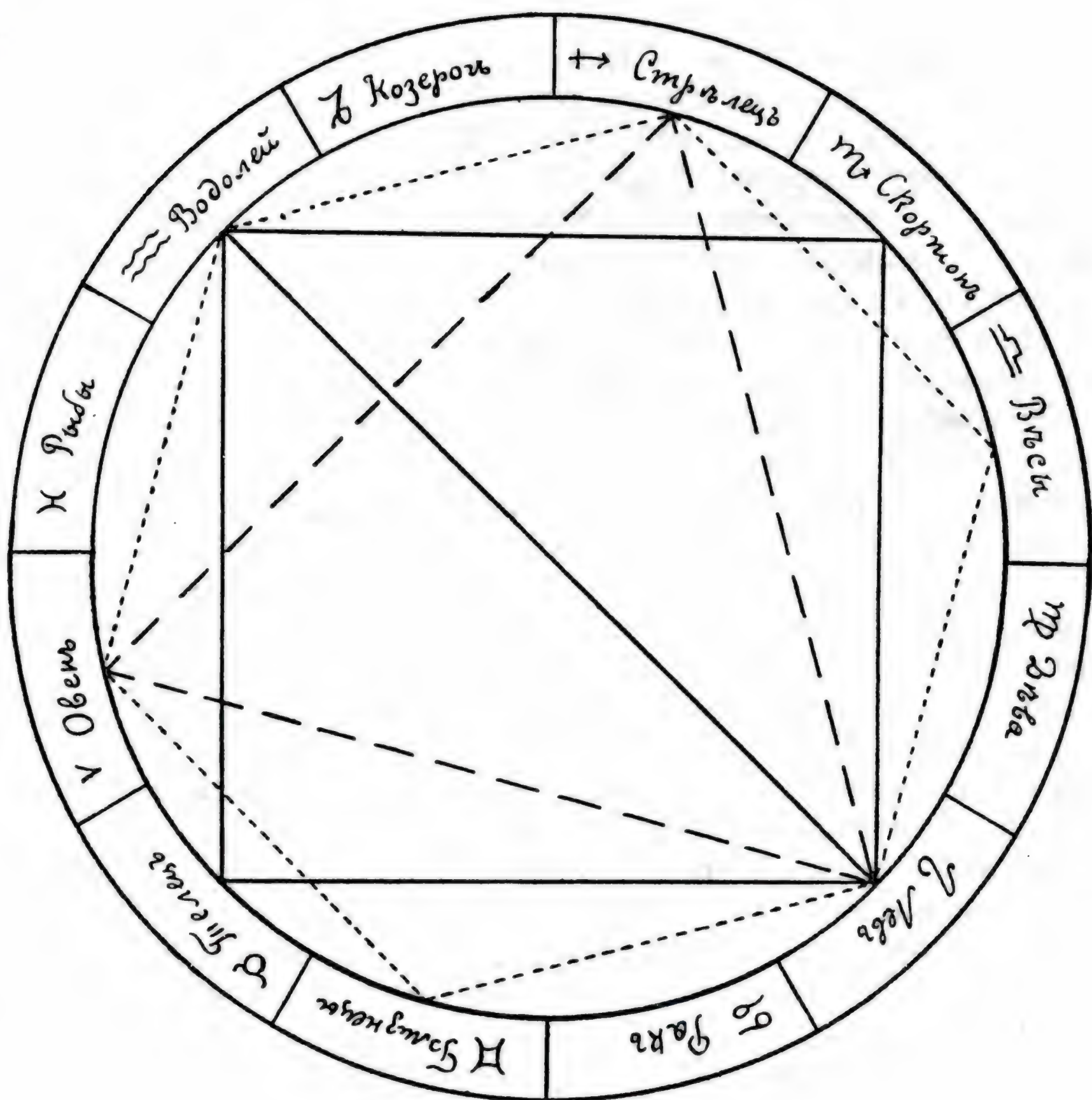
и Водолее? Но это еще не все: послушайте дальше, и вы будете поражены. Марс живет в Овне, а Овен — знак какого месяца? Не марта ли (Martius от Mars)? Венера-Aphrodite помещена в Тельце, месяц которого, Aprilis, своей явной этимологией указывает на богиню, в честь которой он назван. Меркурию достались Близнецы, знаки месяца мая; а май от кого получил свое имя, как не от Май, матери Меркурия? Луна получила Рака, созвездие июня; а это вы, конечно, знаете, что Junius назван так в честь Юноны и что эта римская Юнона тождественна с Луной! Сатурна приютил Козерог, знак декабря; что же, знал об этом римский законодатель, когда он отвел месяц декабрь Сатурну и его главному празднику, веселым сатурналиям? Я ничуть не приглашаю читателя принять на веру предложенные здесь, отчасти рискованные, этимологии; достаточно того, что сами римляне считали их правильными. А с их принятием совпадения действительно становятся поразительными; Буше-Леклерка они даже навели на мысль, что реформа римского календаря состоялась под влиянием астрологических соображений и специально теории жилищ.

Менее интересна вторая из указанных теорий — теория *экзальтаций и депрессий*. Ее основное положение — то же, что и в теории жилищ, с прибавлением отрицательного элемента: а именно, есть в зодиаке места, в которых планеты обретают наибольшую силу, и, наоборот, такие, в которых они ослабевают до минимума; места экзальтаций отчасти совпадают с жилищами, отчасти же нет, причем никакого разумного принципа установить не удалось. Насколько можно догадаться, мы имеем в теории экзальтации теорию, первоначально конкурировавшую с теорией жилищ (вероятно, с целью эманципировать астрологию от сомнительно *thema mundi*), а затем — как это нередко бывает в истории верований с чересчур влиятельными ересями — благодушно принятую, наравне с нею, в общую систему. Факт тот, что астрология пользуется на одинаковых правах и теорией жилищ, и теорией экзальтаций, о популярности же этой последней достаточно свидетельствует самое слово «экзальтация», перешедшее во все культурные языки именно в его астрологическом смысле — усугубления душевной энергии.

Зато третья теория — теория *аспектов* — требует нашего полного внимания, как один из главных рычагов всей астрологической динамики и вместе с тем как любопытнейший результат вторжения в астрологию математического мистицизма Пифагора. Планеты действуют не только на Землю и на ее обитателей, но и друг на друга; это — прямой вывод из догмата всемирной симпатии, относящийся к нему точно так же, как теория пертурбаций относится к догмату всемирного тяготения. Остается определить пути этого

взаимодействия — и вот на этот вопрос отвечает сокровенная математика, отвечает священный характер основной цифры мироздания, двенадцатницы. Зодиак, этот вечный путь планет, разделен своими знаками на двенадцать этапов; пользуясь этими двенадцатью точками, мы можем (ввиду делимости числа 12 на 2, 3, 4, 6) вписать в круг зодиака правильные шестиугольник, четырехугольник (т.е. квадрат), треугольник и двуугольник (т.е. диаметр). Возьмем созвездие Льва: проводя от него диаметр, мы натолкнемся на Водолея; вписав правильный треугольник с одним углом во Льве, найдем в обоих остальных углах Овна и Стрельца; вписав квадрат — Тельца, Водолея и Скорпиона; вписав шестиугольник — Близнецов (Овна, Водолея, Стрельца) и Весы. Это значит, выражаясь астрологически, что Лев находится с Водолеем в диаметральной (супротивном) аспекте, с Овном и Стрельцом — в тригональном, с Тельцом и Скорпионом — в квадратном и с Близнецами и Весами — в секстильном. Всего, значит, семь созвездий, с которыми Лев находится в аспекте; семь исходящих от него лучей — блестящее подтверждение священного характера пифагоровой седмицы и вместе с тем основание тех семи лучей света, которые мы встречаем еще в христианском искусстве. Что касается остальных четырех знаков — обоих смежных, Рака и Девы, и еще Рыб и Козерога, — то они, не состоя со Львом ни в каком аспекте, для него «безразличны» (см. чертеж 2).

Не все эти четыре аспекта одинаково благоприятны и сильны. Читатель не забыл деления знаков зодиака на мужские и женские; теперь ему не трудно будет убедиться, что секстильный и тригональный аспекты соединяют между собою знаки одного пола; напротив, квадратный — различных. Отсюда следует, что первые два аспекта благоприятны, последний — неблагоприятен; над этой логикой можно смеяться сколько угодно, но принцип в ней несомненно есть. Далее: секстильный и тригональный аспекты, будучи оба благоприятны, не одинаково сильны. Действительно, мы тем ярче различаем предметы, чем более они находятся против нас; тригональный луч поэтому сильнее бокового, секстильного. Теперь следовало бы ожидать, что диаметральный аспект, соединяющий созвездия того же пола под самым сильным лучом, окажется в высшей степени благоприятным аспектом; но тут астрологические школы разошлись. Одна, в угоду последовательности, признала этот принцип; но другая заметила, что соединенные диаметральной аспект созвездия находятся в оппозиции друг с другом. Может ли оппозиционное настроение быть в то же время дружелюбным? Это соображение показалось решающим, и диаметральный аспект



Чертеж 2. Теория аспектов

был причислен к враждебным — каковой привкус «диаметральная противоположность» сохранила и поныне.

Читатель согласится, что развитая здесь теория аспектов добыта совершенно независимо от теории жилищ; теперь пусть он вернется к этой последней — он не преминет заметить целый ряд новых совпадений. Солнце живет во Льве; рядом с ним, в Деве, безразличный Меркурий — в смежном, стало быть, безразличном созвездии. Далее, в Весах, Венера, благодетельная, но слабая планета, — под слегка благоприятным секстильным аспектом. Еще далее, в

Скорпионе, зловредный Марс — под безусловно враждебным квадратным аспектом. Затем в Стрельце самая благодетельная из всех планет, Юпитер, — под самым благоприятным из всех аспектов, тригональным. Наконец, в Козероге и Водолее недоброжелательный Сатурн — под аспектом отчасти безразличным, отчасти диаметрально, следовательно враждебным. На такие совпадения следует обращать внимание; ими объясняется убедительность теории для ее адептов, а с нею и ее обаяние, и живучесть.

Но в чем же заключается польза, которую астрология извлекла из этой мистической геометрии? В том, что она давала ей возможность комбинировать влияния даже отдельных друг от друга, даже находящихся выше и ниже горизонта планет. Без этой возможности арсенал астролога был бы очень беден, и им пришлось бы во многих случаях просто отмалчиваться на обращенные к ним вопросы; планет всего семь — очень легко могло бы не оказаться ни одной в восходящем и поэтому особенно важном для вопрошающего созвездии; да и если бы оказалась одна, то ее всем известное значение не нуждалось бы в таланте и учености астролога для своего истолкования. Теперь не то. Даже в совершенно пустом созвездии мы тем не менее найдем излияния если не всех, то большей части планет, и эти излияния, сами по себе очень неодинаковые по своим свойствам и силе, будучи комбинированы, дадут очень сложное и далеко не каждому доступное построение. Вы нашли в восходящем созвездии Юпитера — не торопитесь радоваться. Конечно, если это созвездие — Стрелец, Рыбы или Рак, т.е. жилище или место экзальтации светлого бога, то это хороший знак: сам радостный, он и вас постарается обрадовать. Но что, если это будет Козерог, место его депрессии? Утомленный, немощный, он не сможет уделить вам своих благодетельных лучей. Но пусть он будет в хорошем созвездии: все же нужно предварительно удостовериться, что остальные планеты не будут противодействовать его добрым намерениям. Особенно опасно влияние обоих *malefici* — Марса и Сатурна. В каком аспекте находятся они по отношению к стоящему, скажем, в Раке Юпитеру? Допустим, что в тригональном или секстильном — это очень хорошо: находясь в дружелюбном настроении, они придут к нему на помощь, один — своим пылом, другой — своей хладнокровной рассудительностью. Недурно также, если они окажутся где-нибудь в Близнецах или Льве: смежные созвездия безразличны, так что вредные светила будут лишены возможности злоумышлять. Но горе, если мы одного из них найдем в Козероге — особенно Сатурна, который там «живет»: действуя на Юпитера всей силой своих лучей во враждебном диаметрально аспекте, он волеет медленный яд своего коварства в его тихий, целебный свет. Все же

это еще полбеда в сравнении со следующей конstellляцией: Марс в Овне, Сатурн в Весах — первый в своем жилище, второй в своей экзальтации — оба во враждебном квадратном аспекте, и притом так, что их лучи падают на расстояние менее 7° направо и налево от Юпитера — это значит, что Юпитер «в осаде», связан по рукам и ногам своими злонамеренными противниками. Такой аспект убийствен: он знаменует ряд несчастий и преступлений и раннюю смерть для рождающегося ребенка, верную неудачу для предпринимаемого дела — если только не найдется какой-нибудь благодетельной звезды, Венеры или Солнца, которая под сильным тригональным аспектом бросит свой луч как раз между осаждаемым и одним из осаждающих: этим она снимет «осаду» и возвратит Юпитеру свободу действий. Наоборот, очень благоприятна для вопрошающего такая конstellляция, при которой зловредная планета осаждается двумя благодетельными: именно такая неожиданно счастливая конstellляция, по поэтической фикции Шиллера, склонила Валленштейна заключить роковой для него союз с врагами его отечества («Смерть Валленштейна», д. 1, сц. 1; пер. Шишкова, местами исправленный):

СЧАСТЛИВЕЙШИЙ АСПЕКТ!

Так, наконец, они сошлись, три
Великие предвестника событий,
И вот две благодатные звезды,
Венера и Юпитер, осаждают
Коварного, губительного Марса
И вредоносца заставляют мне
Служить. Он долго мне враждебен был,
Он ударял багровыми лучами,
То четверным, то супротивным светом*,
Отвесно ль, косвенно ль, в мои планеты
И благотворным силам их мешал,
Теперь они врага преодолели
И пленного на небеса влекут.

Так-то можно без преувеличения сказать, что только благодаря теории аспектов греческая астрология стала тем, чем она была в течение веков: чарующей разнообразием своих комбинаций и кажущейся научностью своих вычислений — книгой судеб.

Само собой разумеется, что арсенал *астрологической статистики*, как мы ее можем назвать, всем этим далеко не исчерпан — мною изложены только три главнейшие из руководящих теорий, да и те только в общих чертах. Но их достаточно для того, чтобы сознательно отнестись к той области астрологической науки, в которой

* Т.е. то в квадратном, то в диаметральной аспекте.

она входит в непосредственное соприкосновение с жизнью, — к области астрологической *динамики*. Астрологическая динамика обнимает главным образом две отдельные дисциплины — теорию генитур (или генетлиалогию) и теорию инициатив.

IX

Интересно, прежде всего, метафизическое основание той и другой теории: на первый взгляд может показаться, что мы имеем дело с противоречием. Теория генитур учит нас определять судьбу человека, жизнь которого началась под той или другой конstellацией; что нам скажут звезды, то и исполнится, как бы ни старался человек пересилить, перехитрить или переумолить судьбу. Здесь поэтому мы стоим на почве не только детерминизма, но и прямо фатализма. Напротив, инициатива имеет основанием возможность выбора для человека. Прежде чем решиться на какой-нибудь важный поступок, я спрашиваю астролога, благоприятствуют ли ему звезды; если я его совершу, то совершится и то, что астролог прочел в своей диаграмме, но я могу его и не совершить — предсказание дается здесь в чисто условной форме. В моих руках шар; если я его брошу, то он полетит в уже данным звездами направлении, изменить которое я не властен, — но я могу его не бросить. При более внимательном разборе это противоречие как будто устраняется. В сущности, генитура — та же инициатива, только примененная к акту рождения человека. И здесь формально возможна и условная постановка ответа: если ребенок родится при данной конstellации, его судьба будет такая-то; допуская, что он мог бы и не родиться при ней, предсказание звезд теряет свою силу. В том, что эта условность чисто формальная, виноваты не звезды, а независимые от них физиологические законы; а впрочем, если примкнуть к методу тех, которые при установлении генитур рождение заменяют зачатием (о чем ниже), то и формальная условность заменяется реальной — генитура сводится всецело к инициативе, переходя из области абсолютного в область относительного фатализма. Но стоит вникнуть еще глубже в предмет — и противоречие вновь воцаряется, и на этот раз полное, неумолимое, безнадежное. Ведь в моей генитуре заключено и то, что по здравым воззрениям Аристотеля и эллинов вообще составляет главный элемент счастья — многочадие и благочадие. Другими словами, генитура моих детей в зародышевом состоянии находится в моей собственной. А если так, то где же тут хотя бы и формальная условность? Далее: раз моя судьба предопределена, то предопределены все мои поступки, а тем более важные;

какой же смысл имеет тогда инициатива? Звезды не могут меня предостеречь, а только предсказать мне вместе с моим неизбежным поступком и его неизбежные последствия.

Решение этого труднейшего вопроса было не по силам астрологии; она предоставила его своей покровительнице и союзнице, стоической философии, — и тут мы возвращаемся к теме, затронутой в IV главе. Из стоиков некоторые, а именно самые глубокие, последовательные и неустрашимые умы, ответили на наш вопрос серьезно и безжалостно: да, боги предопределили судьбу человека во всех ее частностях. Но можно ли в таком случае ее узнать? Можно — мы видели, почему именно стоицизм дорожил этой возможностью. А узнав ее, можно ее изменить? Нет, конечно. Но для чего же тогда ее узнавать? Для того, чтобы ей заранее покориться с достойным мудреца бесстрашием, ибо *volentem dusunt fata, nolentem trahunt*.

Отсюда практический вывод для астрологов: занимайтесь сколько угодно генитурами — благо вы тут имеете дело с пущенным уже шаром, — но не касайтесь инициатив. Ваш клиент только высмеет вас, если вы ему истолкуете ответ звезд в такой форме: «Ты отправишься сегодня морем в Египет и на пути туда утонешь»; он преспокойно останется в Риме — и не утонет. Понятно, что астрологи не могли примириться с учением, которое отнимало у них большую половину их клиентов. А так как, с другой стороны, и стоицизм не желал жертвовать своим союзом с астрологией, то состоялся компромисс. Были установлены тонкие различия между необходимостью (*ananke necessitas*), роком (*heimarmene, fatum*), судьбой (*perromene, sors*) и т.д. — казуистика вышла довольно сложная, смотря по численности и силе обстоятельств, умеряющих абсолютизм предопределения. Как всегда бывает в подобных случаях, воля восторжествовала над рассудком и инициативы были спасены.

Но если по вопросу об инициативах астрология имела дело с покладистой метафизикой, то по вопросу о генитурах она натолкнулась на совершенно неожиданное сопротивление со стороны точных наук. Как ни естественно, с точки зрения непосредственного чувства, то представление, которым так охотно занимались поэты, — от Горациева: *quem tu, Melpomene, semel nascentem placido lumine videris* — и до новейшей польской песенки: *o gwiazdeczko, coś bfyszafa, gdym ja ujrzaf świat* (о звездочка, блиставшая, когда я увидел свет), — на чем было оно, строго рассуждая, основано? На догмате всемирной симпатии, отвечает астрология. Разнообразные излияния божественных планет, действующие и непосредственно, и под углами своих различных аспектов, взаимно усиливая и умеряя друг друга, сосредоточиваются на рождающемся младенце и кладут этим

неизгладимую печать на него, определяя его наружность, характер и судьбу. Тут эмбриология — которая была в те времена сама в эмбриональном состоянии, но все же знала много неизвестного простым смертным — ставила с виду наивный вопрос: но как же вы объясняете, что у близнецов, родившихся в одно и то же время и получивших поэтому одну и ту же астральную печать, бывают тем не менее различия и в наружности, и, чаще, в характере, и, еще чаще, в судьбе? Астрология с улыбкой сострадания показывает противнице вертящееся гончарное колесо. «Попробуй, — говорит она ей, — два раза подряд очень быстро брызнуть чернилами на его окружность!» Колесо остановилось. «Видишь? Чернильные пятна оказались на далеком расстоянии одно от другого. Небесный же свод вращается несравненно быстрее этого колеса; и ты удивляешься тому, что у рождающихся — ведь все же один после другого — близнецов оказываются различные конstellации, различные генитурсы?» На это сравнение — сравнение знаменитое, доставившее его автору, Нигидию, прозвище «Гончар» (*Figulus*), — эмбриология с притворным смирением ничего не отвечает и ставит другой вопрос, на этот раз очень серьезный. «Ты говоришь — печать; но ведь печать вовсе не налагается в момент рождения. У рождающегося младенца наружность та же, что и несколько секунд до рождения: уже если говорить о роковом решающем моменте, когда налагается печать, то им будет момент зачатия, а не рождения». Да, это возражение веское; спасибо за наставление. Что же, будем ставить генитурсы по моменту зачатия. «Интересно знать, как вы это будете делать?» Астрология смущена: действительно, затруднения серьезные. Что же, родители укажут. «В самом деле укажут с точностью минуты и секунды? Посмотри на гончарное колесо: одной секундой раньше или позже — и вся конstellация другая, генитурсы никуда не годятся!» — «А ты посмотри, что говорит божественный Петосирус: *Veteres Aegyptii semel in mense hora praelecta cum uxoribus consumbebant; itaque cum parvulationis tempore conceptionem factam esse cognoverant, illam horam ut genitalem signabant*. Конечно, это дело родителей; но во всяком случае дана возможность определить момент...» — Момент чего? — коварно спрашивает эмбриология. «Конечно, зачатия». — Ошибаешься: только совокупления. А зачатие совершается уже затем, неощутимо, в неопределимый, иногда довольно долгий срок.

Возражение на вид убийственное, на деле же очень выгодное для астрологов; они, как и вообще оккультисты, рады всему, что расширяет область неопределимого. Неопределим тот момент для медицинской науки; для астролога же он, благодаря средствам его науки, оказывается вполне определимым. Солнце — источник вся-

кого бытия; Луна — специально богиня родов и женской половой жизни, почему греки и отождествляли ее с Артемидой, а римляне — с Юноной (Juno Lucina). Отсюда следует (по крайней мере по астрологической логике), что в момент зачатия Луна была в том же положении относительно Солнца, как и в момент рождения; зная второй, можно с математической точностью определить первый. Что это верно, это доказывается следующим обстоятельством, необъяснимым для медицинской науки, но вполне объяснимым для астрологии. Медики признают доношенным ребенка, который рождается в течение десятого (лунного) месяца; они признают затем, что недоношенный ребенок жизнеспособен, если он рождается в течение восьмого, и нежизнеспособен, если он рождается в течение девятого месяца (это, действительно, тогда признавалось, да ныне многими признается). Как объяснить эту меньшую крепость более зрелого плода? Вот как: в восьмом месяце Луна находится в тригональном аспекте с тем созвездием, в котором она находилась в момент зачатия, — стало быть, в благоприятном; в девятом месяце, напротив, в квадратном — тут она враждебно смотрит на свое собственное дело и рада вредить ему; наконец, с начала десятого месяца она вступает опять в благоприятный, секстильный аспект — и ребенок вне опасности.

Понятно, что после этого урока эмбриологии осталось только сконфуженно предоставить поле победительнице — генитура была спасена. Но этим пока только принцип установлен; спрашивается: как применять в частности вышеизложенные теории астрологической статистики к ожидающей решения практической задаче?

X

Вернемся для этого к нашей рулетке.

В ней было три составные части. Во-первых, разноцветные шарики — это планеты. Во-вторых, обод с его двенадцатью отделениями, обозначенными фантастическими символами, — это зодиак. Мы можем теперь, на основании сказанного в VIII главе, несколько изукрасить его край и его поверхность. Прежде всего мы соединим отделения между собой линиями, которые образуют в диске шесть диаметров, четыре треугольника, три квадрата и два шестиугольника, согласно вышеизложенным четырем аспектам; далее мы в каждом отделении намалюем те планеты, жилищем, экзальтацией или депрессией которых оно является. А затем обратим внимание на третью составную часть нашей рулетки.

Мы ее уже называли выше. Это тот диск, по которому катятся шарики, его имя — круг *генитур*ы. И он, подобно зодиаку, разделен на двенадцать частей; но эти части — «места» или «дома», как их технически называют, — отмечены именами, имеющими непосредственное отношение к человеческой жизни¹. В те времена, когда люди щадили свою и чужую память и не совали своей амбиции туда, где ей не место, нашлась поэтическая полезность, уложившая весь этот комплекс двенадцати домов в следующее, сравнительно недурное двестишие:

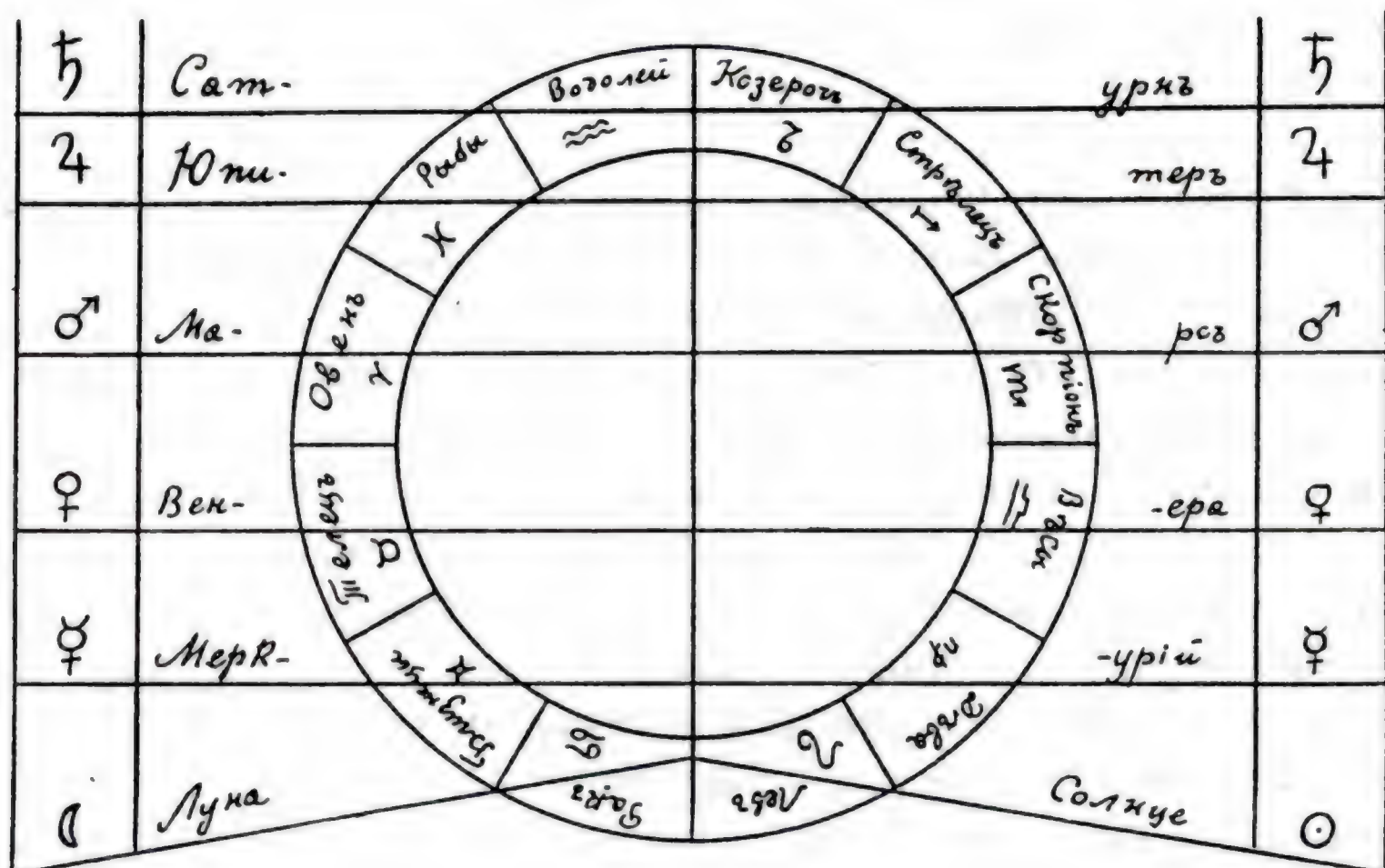
Vita, lucrum, fratres, genitor, nati, valetudo,
Uxor, mors, pietas, regnum, benefactaque, carcer.

Порядок довольно сумбурный, система сомнительного достоинства; объясняется это для верующих тем, что боги не подчинены законам человеческой логики, а для неверующих — тем, что наш круг явился компромиссом между несколькими (по крайней мере тремя) различными построениями. Этот вопрос, как слишком специальный, мы оставляем в стороне; берем только то, что не посредственно связано с самой душой астрологии.

Перенося нашу рулетку с земли на небо, мы превращаем наш двенадцатидомный круг генитур в неподвижный обруч, по которому скользит зодиак с его знаками и планетами. Этот обруч одной своей половиной находится под землей, другой — над нею; тот пункт на востоке, где горизонт его пересекает, отделяя подземную часть от надземной, называется *гороскопом*. Гороскоп, таким образом, — твердая точка в кругу генитур; «поставить гороскоп» — значит определять тот градус в движущемся зодиаке, который в минуту рождения ребенка соответствовал гороскопу круга генитур. Раз гороскоп определен — остальное может быть вычислено с математической точностью.

Гороскоп, таким образом, самый важный пункт круга генитур, один из его четырех «центров»; остальные три — верхнее преполовление, закат и нижнее преполовление. Они сами собою сильны; из

¹ Позволим себе, в интересах любопытных, сообщить порядок и имена этих двенадцати домов, с обозначением центров и покровителей. Следует при этом помнить, что первым домом считается восходящий в данную минуту, вторым — имеющий взойти после него и т.д., перечисление идет поэтому от гороскопа к нижнему преполовлению т.д. I — *гороскоп*: «дом жизни»; II — «дом прибыли»; III — «дом братьев», он же и «дом дружбы»; покровительница — «богиня»; IV — *нижнее преполовление*: «дом родителей», он же и «дом вотчины»; V — «дом детей»; покровительница — «добрая судьба»; VI — «дом пороков», он же и «дом болезней»; покровительница — «злая судьба»; VII — *закат*: «дом брака»; VIII — «дом смерти» и «дом наследства»; IX — «дом религии» и «дом странствий»; покровитель — «бог»; X — *верхнее преполовление*: «дом чести»; XI — «дом заслуги»; покровитель — «добрый гений»; XII — «дом вражды» и «неволи»; покровитель — «злой гений».



Чертеж 3. Круг генитуры (Инициатива Леонтия)

остальных восьми домов шесть сильны покровительством шести из семи планет, которые витают в них, так сказать, incognito, под разными псевдонимами — как «бог» и «богиня» (т.е. Солнце и Луна), «добрый» и «злой гений» (Юпитер и Сатурн), «добрая» и «злая судьба» (Венера и Марс), — причем человеческой логике сделана хоть та уступка, что бог и богиня и равным образом оба добрых и оба злых начала поставлены в диаметральный аспект друг с другом. В остальном же довольно рискованно углубляться в эту умопомрачительную теорию покровительств, этот неудачный сколок с теории жилищ в зодиаке, которая, если помнит читатель, тоже не отличалась лояльным отношением к закону о достаточном основании.

Чего же мы, однако, спрашивается, достигли? Достигли того, что получили возможность гадать. Правда, на практике дело без затруднений не обходится: зодиак ведь не круг, его наклонность — и притом наклонность изменяющаяся — к экватору не дает нам права разделить его на двенадцать созвездий, по 30° каждое; необходимы точные вычисления тригонометрического характера для того, чтобы свести градусы зодиака к градусам круга. Но ведь на то астрологи были mathematici; для удобства же непросвещенной братии были издаваемы так называемые «таблицы восходов», трудность которых состояла лишь в том, что они для различных широт были различные. Многие поэтому предпочитали crassa Minerva —

делить зодиак, подобно кругу, на 12×30 градусов; гадать, в сущности, можно было и по этому сокращенному *in usum profanorum* методу.

Но, с таблицами восходов или без них, дело сводилось к тому, чтобы сопоставить части круга генитур с соответственными частями зодиака и определить влияние планет на каждую из них. Среди конкурирующих планет должна быть выделена «господствующая»; господствующая — та, которая, находясь самолично или путем аспекта в данном знаке, имеет в нем в то же время свое жилище или свою экзальтацию, которая находится в сильно благоприятном аспекте с симпатичными ей планетами той же секты, и т.д. Возьмем, ради примера, девятый дом — тот, который, находясь под покровительством «бога», имеет ближайшее отношение к «религии» новорожденного (*pietas* у нашего поэта) и в то же время — о логической связи лучше не спрашивать — содержит указание на предстоящие ему «странствия». Допустим, что соответствующий знак зодиака — двойной (т.е. Рыбы, Близнецы, Весы); это значит, что на долю новорожденного выпадет сугубая мера скитаний. Допустим, что в этом знаке господствует Меркурий — путешествия будут прибыльны. С Юпитером в соответственном знаке они получают значение царских (или вообще государственных) командировок; с Венерой — любовных экскурсий; но если господствует Марс, то путешествие грозит опасностью жизни будущего странника. И тут возможны подразделения: Марс в Стрельце — путник подвергается нападению разбойников; Марс в водном знаке — грозит кораблекрушение; Марс в водном человеческом знаке (т.е. Водолей) — опасность от пиратов и т.д. Но мы не приняли во внимание *силу* господствующей планеты, от которой зависит и сила угрожающей опасности, а равно и помощь или противодействие, оказываемые ей другими планетами. Если в допущенном нами случае Марс в Стрельце будет под благоприятным аспектом Сатурна — странник будет разбойниками убит; если тот же Марс при тех же условиях окажется под враждебным аспектом Меркурия — он спасется ценой выкупа; если под таким же аспектом Венеры — ему предстоят приключения «кавказского пленника»; если Юпитера — его выручат государственные власти и т.д.

Как видит читатель, благодаря кругу генитур, и планеты, и зодиак получили определенный смысл; вся эта разнообразная, но непонятная до тех пор музыка сферических гармоний вылилась, благодаря ему, в понятные и недвусмысленные слова. Мы далеко не исчерпали всего, что могут сказать звезды относительно будущих путешествий младенца; а между тем рубрика «странствий» — лишь одна из многих, составляющих вместе цикл событий его жизни.

Разрабатывая столь же тщательно и другие, астролог получил длинное и подробное повествование о всей его дальнейшей судьбе до самой кончины; от его умелости зависело составить его в таких выражениях, чтобы, в случае опровержения фактами, найти для себя спасительную лазейку.

Действительно, в этом заключалась — как и во всяком ведовстве — великая опасность. Хорошо, если пророчества генитурсы сбываются; недурно также, если удастся хоть *post fastum* представить их сбывшимися. Но если они недвусмысленно опровергнуты — астролог должен взять вину на себя. Звезды не лгут, не лжет и бесподобный Петосирис, баснословный египетский жрец, которому молодая Греция (на этот раз скорее из расчета, чем из великодушия) подарила свое детище; но астрологи — люди и по человеческой слабости могут ошибаться. Ошибка же тем легче может быть предположена, чем сложнее система; и вот вторая (после желания сузить круг избранных) и, пожалуй, главная причина сложности астрологической науки. И эта сложность роковым образом должна была расти и расти, повторенные «ошибки» должны были породить мнение, что в самой системе есть незамеченный пробел. Мы вот, определив гороскоп, по порядку сопоставляем дома́ круга генитурсы с знаками зодиака; не слишком ли это просто? Другая школа астрологов поступает иначе: она, измерив по зодиаку расстояние Солнца от Луны, отмечает эту дугу по тому же зодиаку и, определив таким образом «клир фортуны», с него ведет счет домам; это — труднее, учение и потому правильное. Третья этим осложнением не довольствуется: она для каждой рубрики «отец», «мать», «брат», «сестра» и т.д. производит соответствующую пунктуацию путем измерения расстояния между соответственными планетами — Сатурном и Солнцем для отца, Венерой и Луной для матери, Сатурном и Юпитером для брата и т.д.; кто раз научился этому, тот к тому первому, более простому методу не возвращался. Рассудок не протестовал: принесся столько жертв, он уже находился в настроении проигравшегося игрока, ставящего на карту свое последнее имущество, лишь бы только обманчивый мираж успеха хоть раз стал действительностью.

И в этом заключается то, что обезоруживает современного критика античной астрологии. Звезды не лгут — это символ веры, который нельзя было отнять у этих людей, не делая их глубоко несчастными; «Природа продолжила свои пути во многих направлениях, желая, чтобы человек доискивался их самыми разнообразными средствами» — это второе, вспомогательное соображение, оправдывающее не только своего безымянного автора, но и лучшую — если не большую — часть всей секты. Попробуем считать дома от

клира фортуны; быть может, это один из тех многих путей Природы. В случае успеха будем считать этот путь правильным — в противном случае будем искать других путей. Неверно поняли люди твою генитуру — научи их; есть в ней ошибки — исправь ее; не можешь исправить — сойди с арены. Минуты уступает минуте, человек — человеку, метод — методу, но принцип верен: наука правдива, и звезды не лгут.

XI

«Генетлиалогия», или учение о предопределении судьбы рождающегося младенца, составляет самую сложную часть греческой астрологии; рядом с нею учение об инициативах поражает своею простотой и доступностью; это не более как перенесение в астрологию общераспространенной практики определения удобства или неудобства данного момента для данного действия. Эту практику мы встречаем у всех народов, встречаем ее и у греков задолго до зарождения у них астрологии: еще у Гесиода часть его дидактической поэмы «Работы и дни» посвящена рассмотрению счастливых и несчастных дней, притом счастливых либо вообще, либо для какого-нибудь определенного дела. «Иной день — мачеха, иной — мать»*, — гласит главный принцип этой «теории дней»; в частности же она имеет следующую форму:

Вот назову тебе дни, промыслителем данные Зевсом;
Это — канун, четверица и свет благодатный седмицы
(В этот ведь день родила Аполлона-метателя Лето);
С ними — восьмой и девятый: то лучшие в первом десятке
Дни, чтобы всякому делу почин даровать среди смертных.
В среднем десятке — два первых, счастливые оба для дела,
Тот — чтоб овец расчесать, а другой — чтоб за жатву приняться.
Двунадесятница, все же, единнадесятницы лучше:
В этот ведь день и паук, по висячей скользя паутине,
Нити выводит...
В этот и женщина день пусть для ткани станки приспособит...

Во всем этом астрологии еще нет; все же переход от этих «инициатив» народных поверий к астрологическим был очень прост и естествен. Гесиод говорит ведь о днях месяца, из которых каждый соответствовал известному фазису Луны; значит, он допускал влияние, по крайней мере, Луны на успешность или неуспешность человеческих дел. А раз Луна была признана одною из семи планет, то было вполне справедливо распространить приписываемую ей власть и на остальные, что и сделала астрология.

* По-гречески слово «день» (hēmera) женского рода.

Отсюда развилась, прежде всего, так называемая *хронократория*, т.е. учение о чередовании планет в их власти над определенными промежутками времени; это учение интересует нас ближе, чем это кажется на первый взгляд. Было решено, что каждый час дня и ночи состоит под покровительством одного из семи планетных божеств, порядок чередования которых естественно было определить по установленному греческой наукой отдалению соответственных планет от Земли — т.е. следующим образом: 1) Сатурн, 2) Юпитер, 3) Марс, 4) Солнце, 5) Венера, 6) Меркурий, 7) Луна. Этим был дан цикл в семь дней — та же планета, которая начинала собою первый день, начинала также и восьмой, пятнадцатый и т.д. Так была создана «астрологическая» неделя, которая, соответствуя довольно точно астрономической неделе (т.е. четвертой части лунного месяца), в союзе с еврейской седмицей покорила весь цивилизованный мир. Далее, было также естественно, чтобы планета, которой принадлежал первый час дня, считалась покровительницей всего дня, которому она дала почин. Если теперь читатель возьмет на себя труд разместить, в указанном порядке отдаленностей, хронократории всех часов семи последовательных дней и затем (согласно принципу, что властитель первого *часа* дня есть в то же время и властитель всего дня) высчитать хронократорию самих дней, то он получит для них следующий порядок: 1) Луна, 2) Марс, 3) Меркурий, 4) Юпитер, 5) Венера, 6) Сатурн, 7) Солнце — т.е. именно тот, в котором эти имена следуют одно за другим в неделе романских и германских народов*. Это объяснение, которым мы обязаны все тому же Буше-Леклерку, блистательно решает вопрос, немало занимавший ученых, — вопрос о происхождении порядка астрологических имен в христианской неделе.

С установлением хронократорий дана вместе с тем и общая теория «инициатив», единая для всего человечества. Прежде чем совершить какой-нибудь более или менее важный поступок, справьтесь в вашей табличке, какому божеству принадлежит час; вы поступите совершенно правильно, если для заключения контракта с вашим подрядчиком изберете час Меркурия, а для написания любовного письма — час Венеры. Поступать наоборот было бы

* Эта неделя, возникшая в позднюю эпоху Рима, перешла и к романским народам, и — в переводе, с заменой римских божеств родными — к германским; сообщаем, для удобства читателя, как латинские имена, так и переведенные наименования у итальянцев, французов, немцев и англичан: I — *Lunae dies* (ит. *lunedì*, фр. *lundi*, нем. *Montag*, англ. *Monday*); II — *Martis dies* (ит. *martedì*, фр. *mardi*, нем. *Dienstag*, англ. *Tuesday*, от германского бога *Zio*); III — *Mercurii dies* (ит. *mercoledì*, фр. *mercredi*, старонем. *Gunstag*, англ. *Wednesday*, от *Wodan*); IV — *Jovis dies* (ит. *giovedì*, фр. *jeudi*, нем. *Donnerstag*, англ. *Thursday*, от *Donar*); V — *Veneris dies* (ит. *venerdì*, фр. *vendredi*, нем. *Freitag*, англ. *Friday*, от *Freia*); VI — *Saturni dies* (старонем. *Satertag*, англ. *Saturday*) и VII — *Solis dies* (нем. *Sonntag*, англ. *Sunday*).

неблагоразумно; но сам себе враг тот, кто предпримет чего-нибудь в час Марса или Сатурна. Такой грех случился — по Шиллеру — с Валленштейном: внутренний голос советовал ему прервать наблюдение неба с наступлением враждебного часа («Смерть Валленштейна», начало):

Теперь довольно, Сени; на востоке
Алеет день, Марс часто управляет.
Уже не время делом заниматься.
Узнали мы достаточно; пойдем!

Но он не мог оторвать своих глаз от чарующего зрелища, которое именно тогда представилось его взору, — оно описано у нас выше (гл. VIII). Он последовал совету своих звезд, забыв о том, что коварный Марс, связанный в зодиаке обоими благодатными светилами, — все же, как хронократор, удерживал свою власть и над собою, и над ними. В этом состоит его, если можно так выразиться, астрологическая вина.

Вообще же система хронократорий, будучи единой для всех и имея в своем основании общеизвестное значение планет, дозволила верующим обходиться без услуги астролога: достаточно было завести несложную таблицу хронократорий, вроде составленной Буше-Леклерком, — и человек знал, с каким богом ему приходилось считаться в каждый день и каждый час астрологической недели. Понятно, что потребности верующих этим не были удовлетворены; кто раз принял основные астрологические догматы, тот не мог не сознавать, что решающим все-таки будет распределение планет в зодиаке в момент задуманного действия, — а его установить и выяснить мог только астролог. Система хронократорий была поэтому для ученых только одним из моментов, принимаемых в соображение при определении инициатив; остальными элементами были все те же, известные нам уже, части небесной рулетки — планеты, зодиак и круг генитур.

Присутствие последнего на первый взгляд нас озадачивает: дело ведь касается не генитур, а инициатив — какой смысл может иметь «дом родителей», если я совещаюсь по поводу предполагаемого путешествия в Египет, или «дом религии», если мне нужно знать, будет ли пойман мой сбежавший раб? Дело в том, что астрология по мере своего роста обнаруживала тенденцию предать забвению *качественное* значение знаков зодиака, как чересчур наивное и годное для профанов вроде Трималхиона, сохраняя за ним только геометрическое, так сказать, значение, как подкладку для теории жилищ, экзальтаций и аспектов. Вот в этом-то качественном отношении круг генитур чем далее, тем более вступает в права зодиака; необходимые изменения нетрудно было произвести. Так,

в вопросе о поимке беглого раба — очень серьезном в интересующую нас эпоху — только четыре «центра» круга генитур (гороскоп, верхнее и нижнее преполовления и закат) имели значение: гороскоп отвечал на вопрос о шансах поимки, верхнее преполовление — о причинах побега, закат — о дальнейшей участи и нижнее преполовление — о настоящем местопребывании беглеца.

В других случаях можно было не обращать внимания на «дома», явно не имеющие касательства к данному делу, или признать за ними только общее значение по характеру их обитателей — доброго и злого гения, доброй и злой судьбы. Разумеется, мы не имеем возможности даже в главных чертах развить здесь теорию инициатив; гораздо лучше будет привести конкретный пример ее применения. Пример, который я имею в виду, один из замечательнейших в истории — он касается древнего Валленштейна, Леонтия Антиохийского. Сходство это до того поразительно, что можно бы было предположить прямую зависимость Шиллера от документов о Леонтии, если бы не факт, что эти документы были обнародованы всего несколько лет назад (в 1898 г.) по почину Кюмона в Брюсселе. Пусть читатель посудит сам.

В 484 г., вскоре после падения Западной империи, полководец византийского императора Зинона задумал сам короноваться на царство в Антиохии. По совету своих астрологов — одним из которых, по-видимому, был его ближайший советник Пампрепий — он избрал для осуществления этого намерения первый час дня (т.е. час восхода Солнца) в среду — *dies Mercurii* — 27 июня. Все подробности данной ими инициативы нам известны: привожу те из них, которые имели решающее значение в глазах и Пампрепия, и его будущих критиков (см. чертеж 3, с. 237):

Солнце — Рак 23°

Луна — Скорпион 7°

Сатурн — Скорпион 15°

Юпитер — Рак 5°

Марс — Рак 20°

Венера — Близнецы 26°

Меркурий — Лев 19°

Пункт гороскопа — Рак 23°

Поистине, и Леонтий имел право, при виде этой инициативы, воскликнуть, подобно Валленштейну: «Счастливейший аспект!» В гороскопе — два благодетельных светила, Юпитер и Солнце, шествуют, имея между собой связанного по обеим рукам Марса. Это заманчивое знамение вскружило голову бедному Леонтию: он отложился от своего государя и сам в Антиохии провозгласил себя императором. Но Зинон от своих прав не отказался: изгнанный из Антиохии, отступая шаг за шагом перед войсками своего противника, Леонтий нашел свое последнее убежище в изаврийской кре-

пости Папирии — как Валленштейн в Эгере. Но и здесь он долго продержаться не мог; прежде, однако, чем погибнуть, он велел отрубить голову тому Пампрепию, который дал ему гибельный для него совет.

Астрология всполошилась: неужели ее предсказания были обманчивы? Нет; если тут есть чья-нибудь вина, то, конечно, астрологов Леонтия. Их инициатива была подвергнута ревизии. Да, «осада» Марса благодатными планетами — счастливое знамение; но эти астрологи не обратили внимания на то, что Меркурий, хронократор дня и часа, был тогда «болен». Был же он болен по двум причинам: во-первых, он находился в своем наибольшем отдалении от Солнца, а это предвещает насильственную смерть; кроме того, Сатурн, находясь в Скорпионе, был с ним во враждебном, квадратном аспекте. Расслабленный своим удалением от Солнца, терзаемый ударами супостата-Сатурна, он тщетно просил о помощи; из дружественных светил одни находились в смежном и потому безразличном знаке, Венера же, стоявшая с ним с благоприятным секстильным аспекте, была не в силах его выручить, так как между нею и им стояло Солнце, под лучами которого ее луч бы угас. Затем, если хронократором дня и часа был больной и немощный Меркурий, то господствующей планетой гороскопа была Луна — она ведь «живет» в Раке, у нее, стало быть, в гостях находились и Солнце, и Марс, и Юпитер. И вот хозяйка инициативы сама больна: находясь в Скорпионе, знаке своей «депрессии», она «унижена и обессилена». Все это бы еще ничего: аспект гороскопа настолько благоприятен, что превозмог бы эти неудобства. Но как мог Пампрепий упустить из виду то место учителя астрологии Дорофея, где он разъясняет значение находящейся в известной — для нас, вследствие порчи текста, невразумительной — конstellляции Луны?

Здесь... Луна превосходный почин знаменует,
Но лишь на миг; он обманет, исход — неизбежная гибель.

Так оно и вышло. Леонтий поплатился жизнью за неопытность своего советника; но астрология правдива, и звезды не лгут.

XII

История с Леонтием Антиохийским лучше всяких теоретических рассуждений объясняет нам причину живучести астрологии. Располагая тем научным аппаратом, который был создан работой многих поколений, астрология была очевидно неуязвима: сколько бы раз ни ошибались астрологи, сколько бы человеческих жизней

ни гибло от излишней доверчивости к их вычислениям — следующие «математики» всегда найдут средство обнаружить ошибки своих предшественников и доказать, что совершилось именно то, что — по правильному толкованию инициативы или генитур — должно было совершиться. Так-то всякое мнимое поражение астрологии оказывалось, при более правильном взгляде на дело, ее торжеством. Слишком глубоко запал в душу античному человеку основной догмат астрологической религии, догмат всемирной симпатии; слишком близок был его сердцу тот вывод из него, который Шиллер в «Валленштейне» с чисто античным чутьем высказывал устами своей героини («Пикколомини», д. III, явл. IV, пер. Шишкова):

О, если в *этом* знанье астрологов —
Я с радостью готова разделить
Их светлое ученье. Как отрадна,
Как сладостна для сердца эта мысль,
Что в высоте небес необозримой
Из светлых звезд венки любви для нас
Уж был сплетен до нашего рожденья!

Отдельные формы, в которых выражалась эта идея, могли быть преходящими; пока сама идея не была опровергнута — астрологии нечего было опасаться за свое существование.

Это не значит, впрочем, что этой науке без боя удалось занять то место, которое ей уделяли современники Зинона и Леонтия. К их эпохе V век нашей эры был уже на исходе; астрологии было тогда без малого восемь столетий. Мы проследили выше лишь подготовительный период ее существования, до ее превращения в настоящую науку в эпоху Бероса, т.е. в начале III века до Р.Х.; обзором ее участи до падения античного мира мы закончим наш этюд.

Находясь на границе между областью наблюдения и областью умозрения, между астрономией и философией, астрология естественно подвергалась нападениям с той и другой стороны; но все эти нападения — это полезно будет отметить теперь же — были направлены лишь против тех или других (правда, очень существенных) ее постулатов, а не против ее основного догмата всемирной симпатии. *Астрономия*, прежде всего, в лице своих лучших представителей в III и II веках до Р.Х., относилась безусловно отрицательно к астрологическому ведовству, хотя и признала устами своего корифея Гиппарха физическое родство звезд с людьми и астральный характер человеческой души. От нее, таким образом, помощи ожидать было нечего — и, само собою разумеется, это положение дел только делает честь греческой астрономической науке. Позднее наступило время, когда ей пришлось искать убежища у своей

отверженной дочери: в течение всего средневековья именно астрология с ее мнимой практической применимостью поддерживала в обществе интерес к астрономическим наблюдениям. Пока же дух научности был еще силен, и астрономия спокойно шествовала вперед по пути научных исследований и смотрела на бредни астрологии приблизительно такими же глазами, какими современные нам медики смотрят на теории знахарей, спиритов, экзорцистов и тому подобные тайнобрачные наросты на дереве своей науки.

Не было особенно дружелюбным отношение к нашей науке *философии*. Последователи Платона, вскоре после зарождения астрологии, протянули руки скептицизму: «новая» академия с ее просветительным задором не обошла своим вниманием новоявленного метода ведовства и выставила против его тезисов свои антитезисы, грозные и беспощадные, но, разумеется, бессильные против пламенного желания верующих. Школа Аристотеля недоверчиво относилась к теории, которая разрушала представление о вечном мире в заоблачном пространстве, внося туда разного рода «болезни» и страдания, дружбы и неприязни, «экзальтации» и «депрессии». Еще пренебрежительнее было отношение влиятельной секты эпикурейцев, которая, признавая бытие богов, как существ безусловно совершенных и блаженных, именно поэтому не допускала их вмешательства в человеческие дела ни в форме указаний и предостережений, ни — подавно — в форме непосредственного руководства или влияния. То философское направление, которому суждено было впоследствии оказать астрологии самую существенную помощь, — новопифагорейское с его пленительным мистицизмом — тогда еще только прозябало; из влиятельных школ последнего века до Р.Х. одна только стоическая приняла астрологию под свое покровительство. Что было причиной этой снисходительности — это мы видели выше: астрология была для стоицизма очень желанной помощницей в борьбе с диаметрально противоположными учениями эпикурейцев. Но даже среди стоиков многие предпочитали вести борьбу своими средствами и не рассчитывали на помощь союзницы, которая сама не имела прочного положения среди наук и легко могла, в случае падения, увлечь с собой и того, кто вздумал бы искать в ней опоры для себя.

Но пока во всем греческом мире кипела научная борьба, на Западе назревала культурная величина, все более и более определявшая направление умственных движений Востока. Уже со II века до Р.Х. стало вполне ясным, что двигательная сила и практическая важность каждого нового направления в области мысли будет зависеть от того влияния, которое оно будет иметь на духовную жизнь *Рима*.

XIII

Почва народного сознания была здесь подготовлена ничуть не хуже, чем в Греции. Римская религия не обладала определенностью греческой; если для грека было несколько затруднительно отождествить своего Зевса, которого ему изобразил Фидий в Олимпии, с ничуть не похожей на него планетой того же имени, то от римлянина это отождествление требовало гораздо меньше интеллектуальных жертв. С другой стороны, чуткая и боязливая в религиозных делах душа италийца сознавала себя окруженной постоянным током ежеминутно чередующихся божественных сил, имевших более или менее значительное влияние на физическую и умственную его жизнь; эти эфемерные божества — божества древнейших молитв*, — бывшие в сущности лишь воплощениями моментов, представляли много родственного с астральными излияниями, с которыми имели дело поборники нового учения. Если позднее учитель Овидия, Ареллий Фуск, смеялся над самомнением людей, которые, давая веру астрологическим бредням, допускают, что «столько богов горячатся из-за головы одного человека», то он делал это как ритор, а не как римлянин: по римской религии число богов, суесящихся при зачатии и рождении одного человека, еще более многочисленно, и их суебливость подала позднейшим, христианским вероучителям повод к еще более язвительным насмешкам.

Но иное дело — римский народ, иное — римская интеллигенция, этот естественный мост между Римом и греческой культурой. Ее наиболее ярким и обаятельным представителем во II веке до Р.Х. был кружок Сципиона Младшего, традиции которого держались в римском обществе до Цицерона включительно; а этот кружок находился под влиянием талантливой греческой философа-популяризатора, Панетия. Правда, Панетий был стоиком, и благодаря ему это сильное, здоровое по своему существу учение пустило корни в Риме; но в то же время он был реформатором стоицизма, и в число его реформ входил и разрыв с астрологическими теориями. Очевидно, этому центральному влиянию Панетия и Цицерон был обязан тем просветительным (в тесном смысле слова) характером своей философии, который сделал ее столь популярной среди французских просветителей XVIII века; в своем сочинении «О ведовстве» (*de divinatione*), в котором он, по словам Вольтера, «предал вечному осмеянию все ауспиции, все прорицания, всякую вообще ворожбу, от которой оглупела земля», он, по собственному признанию, последовал почину Панетия (I, 6), да и стрелы свои брал большей частью из его арсенала.

* См. выше, с. 18—19.

Были ли эти стрелы действительны? Рассматривая их точнее, приходится признать, что они частью совсем не попадали в цель, частью же касались только поверхности астрологии, не проникая в ее сердцевину. Вероятно ли одинаковое влияние планет при их громадном расстоянии друг от друга? Возможно ли устанавливать общий для всей Земли круг генитуры, когда на разных широтах аспект неба бывает различен? Не безумно ли допускать влияние на новорожденного только этих неощутимых астральных токов, оставляя в стороне гораздо более заметную силу метеорологических явлений? Затем, если для всех одновременно рождающихся и генитура одна, то как объяснить, что никто из родившихся одновременно со Сципионом Африканским не стал на него похож? Если астральные излияния кладут на рождающегося неизгладимую печать, то как объяснить, что столько и врожденных, и телесных, и душевных недостатков исправляется воспитанием? Это касается людей; но астролог ставит генитуры даже городам, предполагая, очевидно, что астральные излияния действуют также на кирпичи и камни стен. — Однако, опыт что-нибудь да значит, — говорят они. Не правда ли — этот полумиллионный опыт халдеев, на который так любят ссылаться? В него пусть верят другие, что же касается нашего опыта, то и Помпею, и Крассу, и Цезарю было предсказано, что они умрут в своем доме в глубокой старости, окруженные всеобщим почетом, — и что же вышло из этих предсказаний?

Во всех этих нападениях не было ничего смертоносного; но астрологии не пришлось даже защищаться от них. В то самое время, когда Цицерон писал свои возражения, ее поборники уже знали, что будущее принадлежит им. Книги *de divinatione* были последним ярким лучом римского рационализма; вскоре он угас. Торжеству астрологии содействовали главным образом два момента.

Первый был тот, что современник Цицерона и самый образованный человек своего времени, стоик Посидоний, открыто выступил защитником астрологии. Этот замечательный философ, влияние которого на образованность императорской эпохи мы чем дальше, тем более учимся ценить, был слушателем Панетия, но по вопросу о ведовстве вообще и об астрологии в частности с ним разошелся: сопоставив все документы, которые могли придумать и собрать его всеобъемлющая эрудиция и проницательный ум, он отдал в распоряжение астрологии такой богатый арсенал, что борьба с врагами на теоретической почве уже не представляла для нее особой трудности; впрочем, самым удобным и в то же время действительным оружием было самое имя Посидония. «Выйдя из рук Посидония, — говорит Буше-Леклерк, — астрология была уже не только методом ведовства: это была общая теория природных

сил, равная по своей приспособляемости новооткрытой теории одушевленных элементов брожения, но еще превосходившая ее своей универсальностью». Посидоний стал настоящим философом астрологии; кто отныне хотел вести борьбу с ней на умозрительной почве, на того ложилась нелегкая задача опровергнуть его доводы.

Вторым элементом было то, что римское общество, под влиянием целого ряда внутренних и внешних причин, дошло мало-помалу до такого состояния, при котором вера в астрологию стала для него логической необходимостью. Об особом предрасположении италийцев к допущению окружающих излияний была уже речь выше. Прибавим к этому ту выдающуюся роль, которую играло ведовство в частной и политической жизни Рима; значение ауспий, без которых не совершался ни один важный государственный акт; значение этрусского гадания по внутренностям жертвенных животных, к которому государство обращалось в исключительных случаях, частные же люди — сплошь и рядом; наконец, книги судеб римского народа, пророчества древней Сивиллы. Особенно важны были эти последние. Из них явствовалась необходимость не то разрушения, не то обновления Римской державы именно к нашей эпохе — эпохе Цицерона и Цезаря; тяжелым гнетом это ожидание катастрофы лежало на умах римского общества, пока его избавителем не явился император Август, — это я постарался описать в другом месте*; здесь достаточно будет заметить, что астрология отлично сумела воспользоваться этим напряженным состоянием для того, чтобы вкратце в доверие римлян. Именно тогда появился первый римский астролог-литератор, Нигидий Фигул, об остроумной апологии которого была уже речь выше; тогда же и друг ученого Варрона, этрусский астролог Таруций, поставил генитuru самому городу Риму на основании его судеб за семь с лишком веков — ту генитuru, над которой смеялся Цицерон, но которой, вместе с Варроном, следуем и мы, когда называем год 753-й до Р.Х. годом основания Рима. Все это были очень знаменательные факты; но наибольшую услугу оказала астрологии страшная «звезда-меч», сверкнувшая над Римом в то самое время, когда народ справлял тризну по Цезарю. В ней молодой наследник Цезаря признал и душу своего обоготворенного отца (по усыновлению), и звезду своей собственной генитуры, как его приемного сына; когда ему удалось вывести Рим из пучины гражданских войн, он дал астрологии официальное доказательство своей милости, приказав отчеканить серебряную монету со знаком своей генитуры — Козерогом. Кстати: Август родился в сентябре, Козерог был знаком декабря, — стало

* См. мою статью «Первое светопрествление» (Из жизни идей, т. I).

быть, гороскопом его зачатия. Отсюда видно, какое направление астрологии одержало верх при нем, но эти различия в методах были неважны; главное было признание астрологии со стороны такого могучего культурного элемента, каким была императорская власть в эпоху Рождества Христова... Это Рождество тоже было ознаменовано появлением новой звезды, засиявшей над вифлеемской хижинкой и даровавшей новую эру также и астрологии; но об этом будет сказано позднее.

От диадохов до Августа, от Бероса до Посидония простирается эпоха юности греческой астрологии — та эпоха, во время которой ее здание достраивалось и укреплялось. Работа эта была большею частью безымянная; будучи знакомы с самим зданием, мы легко поймем причину этой безымянности. Мы охотно следим за толковым индивидуальным изложением какой-нибудь системы, пока автор ссылается на доказательства, которые мы можем проверить; автор, не опасаясь этой проверки, не имеет причины скрывать от нас свое имя. Но читатель уже много раз имел случай убедиться, что в астрологии дела обстояли далеко не столь благополучно. В ней было много таких постулатов, которые необходимо было принять на веру; а для веры требуется элемент божественный, откровение, источник которого давно уже предполагался иссякшим. Вот почему на сцену выступает, как гарантия достоверности, древность — глубокая, сказочная древность; самые современные и туземные тезисы выдавались за порождения халдейской мудрости — этим самым им обеспечивался тот успех, которого вправе ожидать полумиллионная традиция. Самое слово «халдеи» превращается в нарицательное; «халдеи» и «математики» называются рядом, просто как люди, занимающиеся составлением генитур и инициатив. Были же это в лучшем случае греческие астрологи, а в худшем — всякого рода восточный сброд, ютившийся под аркадами цирка и вообще в подозрительных местах и за гроши толковавший суеверной толпе ее «планету».

Популярность «халдейской» астрологии возбудила ревность другого народа — носителя оккультистических идей — египетского... или, говоря вернее, навела находчивых людей на мысль воспользоваться священным страхом, который внушали людям пирамиды и сфинксы берегов Нила, для того, чтобы создать конкуренцию мудреным «вавилонским» вычислениям. В течение I века до Р.Х. появляется — разумеется, «найденная» где-то — объемистая книга, украшенная именами древнего египетского царя Нехепсона и его придворного прорицателя Петосириса. Эти два автора нашей книги предполагались жившими в VII веке до Р.Х. Возраст этот был ничтожный в сравнении с ошеломляющей халдейской древностью;

зато египетская Исида была много популярнее вавилонских Мардуков и сильнее действовала на фантазию жителей Римского государства. Книга Петосириса удержалась. Уже Цицерон называет «египтян» и «халдеев» рядом, как представителей астрологической науки; позднее имя Петосириса стало чем-то вроде нарицательного для обозначения астрологии вообще.

Вторжению Петосириса астрология была обязана новым и опасным приобретением — астрологической медициной. Кто послушно и доверчиво принял все применения догмата всемирной симпатии, которые вошли в состав чистой астрологической науки, тому уже ничего не стоило признать заодно и влияние планет и знаков зодиака на человеческое тело, его здоровье и болезни... Мы здесь говорим не о том, что успех лечения был поставлен в зависимость от положения звезд — акт лечения, как и всякий акт, допускал инициативу, в этом ничего особенного не было. Астрологи шли дальше; астральная симпатия специализировалась ими в смысле магической связи между данным созвездием и данной частью человеческого организма — той связи, которая и поныне слышится в имени новомодной болезни «инфлуэнцы». Метод этой новой науки был в своем основании несложен: надлежит вытянуть зодиак в одну плоскую полосу, начиная с Овна, знака весеннего равноденствия, и на этой полосе растянуть человеческое тело; при этом получался целый ряд изумительных совпадений, которые вполне убедительным образом подтверждают правильность самой теории. Голове будет соответствовать Овен; вполне резонно, так как Овен — голова зодиака. Шее — Телец, или, согласно более глубокому толкованию, телка; опять-таки очень разумно, так как главная сила тельца — в шее. Плечи и руки — Близнецам; это уже совсем хорошо: двойное созвездие действует на парные члены. Грудь — Раку; тоже как нельзя более убедительно, так как и грудь, и рак защищаются костяной броней, *thorax*. Бока — Льву; и в этом есть смысл, если вникнуть в дело поглубже. Продолжать параллелизацию не совсем удобно; достаточно будет прибавить, что в конце концов мы доходим до ног, коим соответствуют Рыбы: так как и ног две, и рыб две, то адепт новой науки должен был почувствовать себя вполне удовлетворенным.

Понятно, что астромедицина должна была сильно увеличить клиентуру астрологов; она касалась наиболее дорогой для всякого человека области и обращалась к нему в тот момент, когда он всего менее способен рассуждать, более всего склонен верить и поддаваться обаянию личности и догмата. Но, раз завоевав медицину, астрология не замедлила наложить руку и на другие области науки, более или менее от нее зависящие. Научная медицина создала науку

о климатах; астромедицина, следуя ее примеру, произвела особую астрогографию, задачей которой было — определить преимущественное влияние на каждый участок Земли определенной планеты или зодиачной звезды. Научная медицина создала себе помощницу в лице фармакопеи, из которой на вольном воздухе греческой научности развилась ботаника, украшенная великим именем Феофраста, а за нею и зоология, и минералогия; астрология не остается позади своей соперницы и создает особые астроботанику, астрозоологию и астроминералологию, с утомительно однообразной задачей — установить мистическую связь между звездами, с одной стороны, и породами животных, растений, минералов — с другой. Везде торжествует абсурд; историку бывает трудно сохранить хладнокровное настроение, когда он исследует это поразительное вырождение здоровой и сильной некогда науки, и более чем что-либо астрология представляется ему ядовитым анчаром, заразившим своими одуряющими испарениями все живые организмы, которые имели несчастье попасть под его тлетворную тень. И все же, взвесив тщательно все доводы за и против, нельзя безусловно ее осудить. Вспомним хотя бы главное положение астроминералогии, положение о мистическом родстве Солнца с золотом, Луны с серебром, Сатурна со свинцом и т.д.; вспомним, что оно породило мысль о возможности превращения, путем астрологических операций, металла Сатурна в металл Солнца, а с нею все те бредни, из которых со временем сложилась новая наука, алхимия*, эта беспутная мать нынешней почтенной матроны химии, — и мы будем судить мягче. Да, астрологический анчар усыпил греческую науку, но, усыпив, сохранил ее в течение долгих-долгих лет, пока, наконец, момент пробуждения не наступил.

XIV

Мы забежали вперед — все это наступательное движение астрологии в область науки заняло императорскую эпоху, отделяющую античный мир от средневековья. Теперь вернемся к тому моменту, когда астрология получила официальную санкцию от основателя римского принципата, императора Августа. Эта санкция быстро завершила то, что по естественному ходу событий все равно должно было случиться: астрология стала центральной умственной силой в Римском государстве. Мы правильно поймем это ее значение, если проследим ее отношение, во-первых, к императору и его двору;

* См. выше, с. 109—110.

во-вторых, к греко-римскому обществу; в-третьих, к философии и науке; в-четвертых, наконец, к нарождающемуся культурному фактору, христианству.

Если бы астрология перешла в придворную римскую среду в том виде, в каком ее знала семиэтажная каланча вавилонской обсерватории, ее представители могли бы вести тихую и приятную жизнь под теплыми лучами императорской милости, не страшась злокозненного Марса, живя в добром согласии со старым хитрецом Сатурном и ожидая всего хорошего от Юпитера, Меркурия и даже Венеры. Придворный маг в своей пышной, усеянной звездами восточной мантии образовал бы очень красивую фигуру рядом с длиннобородым придворным философом в греческом плаще и чалмоносным придворным врачом, забавляя императорских сотрапезников метафизическими спорами с первым и помогая второму своими советами в одинаково темных для обоих случаях. Конечно, иногда пришлось бы ему отвечать и на более серьезные вопросы; но эти ответы — «счастье для Рима, несчастье для парфийского царя» и т.д. — он сумел бы обставить так, чтобы при всяком исходе дела оградить правдивость не только звезд, но и их мудрого истолкователя. К сожалению, эти безмятежные времена прошли безвозвратно; пройдя через горнило греческой мысли, астрология приняла в себя такие элементы, которые, удесятворяя ее привлекательность и важность, увеличивали также и ее ответственность до ужасающих размеров. Не халдейской, а греческой душе приснился тот «веночек любви, из светлых звезд сплетенный» для каждого сына Земли. Этот веночек возбуждал любопытство не одного только своего носителя; если любовь небесных звезд была слишком велика — он легко мог превратиться в терновый венец для того, чью голову он осенял. Так-то астролог стал властелином судьбы людей; перуны высшей власти были в его руках — а это роковой, гибельный для своего владельца дар.

Из возвеличенных Августом людей никто не изведal в такой мере превратности судьбы, как его пасынок, позднейший император Тиберий. Будучи сыном простого римского сенатора, он был обязан своим возвышением любви императора к его матери, Ливии. Став таким образом — за неимением у Августа собственных сыновей — ближайшим к престолу вельможей, он вдруг подвергся опале и был изгнан на остров Родос. Его сильный, но мнительный ум был потрясен этим двойным оборотом счастья; терзаемый пламенем своего мрачного честолюбия, он все работал над разрешением мучительного вопроса: быть ему императором или нет? Астрология объявляла себя компетентной в подобных вопросах; но можно ли было на нее положиться? Тиберий решился испытать сначала самих

астрологов. Живя в Родосе в богатой вилле высоко над морем, волны которого омывала отвесная скала берега, он приглашал к себе то одного, то другого астролога и подолгу совещался с ним в присутствии одного только, очень крепкого, но совершенно необразованного и грубого раба. Совещался он с ним, разумеется, о томившем его вопросе; он принимал меры к тому, чтобы император никак не мог узнать о предмете совещаний: отводя обрадованного гостя по прибрежной тропинке обратно, силач-раб с удобного места бросал его в море. Когда несколько учеников Петосириса погибли таким образом, был приглашен к Тиберию некто Фрасилл, один из наиболее славных астрологов того времени. Поговорив с ним о своих делах, Тиберий предложил ему поставить также и свою собственную генитуру. Фрасилл охотно согласился; но, исследовав свои диаграммы, побледнел и дрожащим от волнения голосом сказал, что звезды сулят ему почти неизбежную, немедленную смерть. Этот ответ поразил Тиберия; он обнял и успокоил Фрасилла и сделал его своим другом и учителем. Эту историю нам рассказывает Тацит; знатоки Вальтера Скотта вспомнят, вероятно, об удачном подражании ей в романе «Квентин Дорвард», где в роли Тиберия выступает французский король Людовик XI.

Пользуясь уроками Фрасилла, Тиберий и сам приобрел недюжинные познания в астрологии; в лице его после Августа сама астрология заняла римский престол. При этом дело не обошлось без злодейства; любителям психологических анализов предоставляется догадаться, не досталась ли предсказанию Фрасилла при этом та же роль, какую в истории воцарения Макбета сыграли льстивые предвещения ведьм. Но, как бы то ни было, Тиберий знал теперь по опыту, какое значение может иметь астрология в честолюбивых замыслах людей. Он сам некогда вопрошал в Родосе созвездия о смерти и преемнике Августа; кто знает, не вопрошают ли их теперь об его собственной смерти? Мрачный и подозрительный по своей природе, он не мог отделаться от мысли об этих таинственных излияниях безмолвных небесных светил, которые когда-то благословили его на царство, а теперь, безжалостные, ласкают и вдохновляют другого... Кто бы это мог быть? Есть средство узнать это, средство верное и безошибочное; нужно ставить генитуру всем, на кого только может пасть подозрение, одному за другим. И вот Тиберий уединяется на благодатном островке Капри; с ним Фрасилл и другие «халдеи», число которых легенда увеличивает по желанию своих творцов. Один за другим все приближенные, в лице своих астральных печатей, проходят перед сумрачным взором императора. Горе тому, в чьем «доме чести» Юпитер сиял слишком дружелюбным блеском: несколько дней спустя в высшем обществе

Рима было одной скоропостижной смертью больше, одной честолюбивой надеждой меньше. Рассказывали, что и молодой Гальба обратил на себя внимание Тиберия; и у него оказалась императорская генитура, но звезда сулила ему власть лишь в глубокой старости. Это смягчило императора, и он его пощадил. Как известно, Галба сделался — на несколько месяцев — преемником Нерона, который приходился Тиберию правнуком по усыновлению.

Разумеется, эта последняя история — явный анекдот; поскольку самый «черный кабинет» Тиберия является плодом легенды — мы судить не можем. Но легенда не измышляет, а только, если можно так выразиться, «типизирует», собирая в один фокус разрозненные лучи действительности; отвергнутая фактической историей, она удерживает свое значение для истории нравов и культурных веяний.

Пока мы видели астрологию союзницей императорской власти; но легко понять, что это была союзница опасная, внушающая гораздо более беспокойства, чем доверия. Было желательно для императора знать генитуру своих приближенных; но было очень нежелательно, чтобы эти приближенные интересовались его генитурой. И вот начинаются ограничительные и карательные меры против астрологии и астрологов. Еще во время республики «халдеи» и «математики» были иногда прогоняемы из города Рима; но эти гонения были продиктованы совершенно другими соображениями: просветительная закваска была сильна в римском обществе, оно могло со спокойной совестью принимать меры против тех, которые ради наживы эксплуатировали легковерную толпу своими вздорными вычислениями. Более политический характер имел декрет, изданный в эпоху последней междоусобной войны, но и его можно было оправдать соображениями общественной пользы; умы были мучительно напряжены предстоящим конфликтом между Октавианом и Антонием, и астрологи, предсказания которых еще более волновали и без того беспокойный народ, были в столице очень нежелательным элементом. Но эра преследований, начавшаяся при Тиберии, носила совсем другой характер: астрологию преследовали потому, что ее боялись, а боялись ее потому, что в нее верили.

Предвестником злой судьбы был декрет, изданный еще Августом относительно астрологических консультаций: были запрещены все консультации при закрытых дверях и все — даже при открытых дверях, — имеющие предметом чью-либо смерть; но этот декрет, вошедший в кодекс римского права, не имел династической подкладки. Он стоял в связи с заботами императора об улучшении семейной жизни, будучи направлен против милых родственников вроде того, которому Персий влагает в уста благочестивое пожелание:

Эх, кабы дядя издох! Вот бы славные справил поминки!

Для астрологов это была мера ограничительная, не более; кто закона не нарушал, того не трогали. При Тиберии положение дел изменилось. Поводом к строгости послужил процесс молодого честолюбца Либона в 16 г. по Р.Х., дальнего родственника императора. Ему вменялись в вину сношения с разного рода прорицателями и колдунами, среди которых были и «халдеи» и «математики», относительно его будущего величия. Судился он в сенате, но в присутствии императора; результатом было то, что Либон, отчаявшись в спасении, сам с собою покончил. Тогда состоялось сенатское постановление об изгнании из Италии «математиков» и «колдунов»; двое из них были казнены смертью нечестивцев — один сброшен со скалы, другой засечен розгами. Мартирологу астральной веры было положено начало; человеческая кровь и для нее, как для всех верований, оказалась самым надежным и долговечным цементом.

Дальнейшая судьба астрологии в ее отношениях к императорской власти определялась большим или меньшим действием тех двух сил, роль которых мы охарактеризовали только что: веры — с одной стороны, боязни — с другой. Развивать ее в частности нет надобности; пришлось бы повторяться на каждом шагу. Биографии императоров полны сбывшихся якобы прорицаний астрологов об их будущем возвышении. Вспомним, что обычный в наше время переход высшей власти от отца к сыну был в императорском Риме большой редкостью: обыкновенно император достигал престола либо путем усыновления, либо силой оружия. И в том, и в другом случае власть была даром счастья; Юпитер, Марс, Венера были в большей или меньшей мере замешаны в деле возвышения нового императора, и астрологической легенде предоставлялось широкое поле, которым она и воспользовалась вволю.

Но правдивые предсказания астрологов — только один из обоих, бесконечно варьируемых мотивов, составляющих историю астрологии при императорах; другой состоял в обвинении того или другого лица, что оно «вопрошало астрологов относительно смерти государя» или, если это была женщина, «относительно его женитьбы» — с обычным приказом об изгнании из Италии халдеев и астрологов. Т.е. изгонялись лишь не замешанные непосредственно в деле лица; замешанным же грозила казнь. Иногда, впрочем, мы встречаем в этой хронике отрадные проблески здравого смысла; заслуживает быть спасенным от забвения прелестное место из письма императора-философа Марка Аврелия Л. Веру по поводу восстания Авидия Кассия: «Если власть ему суждена свыше, мы,

при всем своем желании, не будем в состоянии его убить; ты знаешь слово твоего прадеда: никто не убивает своего преемника». Вообще же, преследования были последним словом политической мудрости властвующих; а так как временные кары только увеличивали престиж опальной науки, ничуть не уменьшая числа ее адептов, то стали со временем издавать постановления постоянного характера, вошедшие в действовавшее право. Закон оказывал всякую честь геометрии как полезной для общества науке, но «математическое искусство» подвергал безусловному запрещению, как предосудительное и вредное занятие. Кары были различные, смотря по предмету консультации; если она касалась здоровья или жизни императора, то и консультант, и астролог подвергались казни.

Само собою разумеется, что все эти крутые меры ничуть не повредили астрологии как таковой; но представителям ее наконец надоело удобрять своею кровью ниву своей науки. Нельзя ли было обставить эту науку так, чтобы она перестала внушать страх носителям государственной власти? Такое средство нашлось; оно столь остроумно, что было бы несправедливо не передать его словами самого изобретателя, Фирмика Матерна, написавшего подробное, хотя и довольно сумбурное, руководство астрологической науки в правление Константина Великого. «Твои ответы, — говорит он своему ученику, — ты должен давать публично, предупреждая твоего клиента, что будешь отвечать громким голосом; — это для того, чтобы он не предлагал тебе вопросов, которые он не вправе ставить и на которые отвечать запрещено. Ни под каким видом не отвечай на вопросы о положении государства и жизни императора. Говорить о политике, ради угождения простому любопытству, грешно; но тот, кто стал бы отвечать на вопросы о жизни императора, был бы достойным всякой кары злодеем, так как об этом никто ничего ни знать, ни сказать не может. Действительно, полезно, чтобы ты это знал: всякий раз, когда гаруспики хотели отвечать на вопросы частных лиц, сюда относящиеся, назначенные для исследования внутренности жертвенного животного, расположение их жил, ставили им неразрешимую загадку. Равным образом и математик никогда не мог ничего утверждать относительно будущей судьбы императора, что было бы согласно с истиной: дело в том, что *император один не подвержен влиянию звезд*, он — единственный, о судьбе которого небесные светила ничего сказать не могут. Будучи властелином всего мира, он знает одну только распорядительницу своей участи — волю божества; имея под своей властью поверхность всей земли, он сам причислен к тем богам, которым высшее божество вручило силу все созидать и все охранять. И вот главная причина, запутывающая те внутренности: к какому бы духу ни

обратился вопрошающий — этот дух, будучи слабее по власти, ничего не может сказать о той высшей силе, которая воплощена в императоре».

Этот ответ бесподобен по своему наивному лукавству; никогда еще богословская философия Платона и верноподданническая благонадежность не вступали друг с другом в столь изумительный для обеих сторон союз. Одно только было трудно — заставить императоров уверовать в их астрологически-привилегированное положение. К сожалению, времена были трезвые; Калигул более не рождалось, а те почтенные посредственности, которые сидели на римском престоле в IV и V веках, были слишком скромного мнения о себе, чтобы поддасться соблазну. Лесть Фирмика пропала даром; астрология продолжала считаться неблагонадежной до самой кончины античного мира.

XV

Было сравнительно нетрудно обнаружить нити императорской политики по отношению к астрологии; они немногочисленны, и известные нам факты сами собой на них нанизываются. В совершенно ином виде представится нам дело, когда мы от особы императора перейдем к *греко-римскому обществу* эпохи империи — пестрый калейдоскоп всевозможных мнений и настроений, из которых очень трудно составить единую разумную картину. Одно, впрочем, несомненно: астрология пользуется в греко-римском обществе громадным влиянием и широкой популярностью; это одинаково следует и из насмешек врагов, и из энтузиазма поклонников, и из отзывов трезвых и беспартийных людей, и, наконец, из свидетельств астрологов о самих себе и своей деятельности.

Говоря о насмешках врагов, мы разумеем под этими последними неверующих; среди верующих тоже были враги, но тем было не до смеха — они астрологии боялись. Говоря далее о неверующих, мы опять-таки выделяем тех, которые своим неверием были обязаны философии или науке, — о них будет сказано ниже. Здесь нас интересуют неверующие из общества, ставшие такими вследствие того интеллигентного скептицизма, к которому бывают склонны вкусившие образование и в то же время чуждые всякого увлечения люди. Спокойно отдыхая под прохладной сенью своего мирозерцания, они с насмешливой жалостью смотрели, как доверчивая толпа отдавала свои последние гроши шарлатанам, смущавшим ее вымышленным знанием тайн надземного мира. О толпе никакого

сомнения быть не могло; это были просто «дураки» (по-греч. blakes); пошлину, которою в некоторых городах были обложены астрологи, насмешники называли «пошлиной на глупость» (blakenpomion). О самих же астрологах мнение двоилось. Большинство, понятно, принадлежало к обманщикам, которых недурно было бы присудить ad bestias в одну из тех жестоких забав на арене, когда людей заставляли бороться с дикими или разъяренными животными, чтобы они впредь по собственному опыту

Знали, как действует Лев; знали, в чем сила Тельца.

Но были между ними честные, хотя и глупые фанатики вроде того Авла, про которого юморист Лукилий, один из поэтов греческой антологии, написал одну из своих остроумнейших эпиграмм (XI, 164):

Круг генитур своей исследовал Авель астролог;
Долго ли жить суждено? Видит — четыре часа.
С трепетом ждет он кончины. Но время проходит, а смерти
Что-то не видно; глядит — пятый уж близится час.
Жаль ему стало срамить Петосириса: смертью забытый,
Авель повесился сам в славу науки своей.

Но не насмешники задавали тон в римском обществе; оно сознательно или бессознательно испытывало на себе влияние римского двора и было поэтому в большинстве своих представителей настроено либо сдержанно, либо восторженно. Сама сдержанность была в различные времена различная. Об эпохе Августа мы можем судить по примеру лучшего наблюдателя современного ему общества, Горация. Когда-то он беспечно смеялся с Меценатом над верованиями темной черни, будучи в душе убежден, что

...боги живут безмятежно,
И если диво какое проявит природа — не боги ж
В гневе с высокого неба его посылают на землю

(Сат., I, 5, пер. Фета). С тех пор он пережил в своей душе и обращение римского общества, как он это сам описал в одном стихотворении (Оды, I, 34); мы не имеем права сомневаться в искренности советов, которые он дает императору относительно восстановления храмов и воскрешения родных культов. Но можно ли отнести с таким же доверием и к астрологическим местам в его стихотворениях? Так же ли он искренен, когда он тому же Меценату, с которым он некогда смеялся над чудесами народных верований, пишет, чтобы отогнать обуявший его страх перед смертью (Оды, II, 17, пер. Фета):

В один и тот же день со мною ты умрешь,
Недаром я клялся в душе нелицемерной;
Иду, иду с тобой, куда ни поведешь,
Последнего пути твой сотоварищ верный...
Живу ль под знаком я таинственных Весов,
Иль страшный Скорпион участие принял рано
В течении моих пожизненных часов,
Иль Козерог, тиран волнений океана.
Невероятно соглашение у нас
С тобой в созвездиях. Тебя рукой могучей
Юпитер осенил и от Сатурна спас...
Меня и т.д.

Или это дружелюбная уступка настроению его больного покровителя, искавшего в науке звездочетов спасения от томившего его страха? Или, наконец, не более как игра остроумия и поэтического воображения? Какое объяснение мы бы ни признали правильным — я лично склоняюсь в пользу второго, — значение астрологии в римском обществе будет им достаточно иллюстрировано.

То же впечатление получаем мы и от других поэтов этой эпохи. И Virgil, и Propertius, и Ovidius имеют недюжинные познания в астрологии и охотно их излагают своим читателям; последний же из поэтов эпохи Августа, принадлежащий уже в значительной мере времени его преемника, Manilius, написал даже об астрологии целый дидактический эпос — один из самых трудных, скучных и вообще неудобочитаемых эпосов древности.

Вторым цветущим периодом в эпоху империи было время Траяна; тогда писал один из величайших римских писателей, Tacitus. Его мнение об астрологии избавит нас от необходимости считаться с показаниями его современников. Более трезвого, более широкого ума Рим тогда не знал; можно сказать вообще, что все лучи просвещения, которые еще остались от смелой и свободной эпохи Цицерона, были сосредоточены в его душе. Тем более поучительно сравнение вышеприведенных доводов Цицерона против астрологии со следующим мягким и нерешительным суждением Тацита, которое он произносит по поводу отношений Тиберия к астрологу Фрасиллу (Annals, II, 22): «Когда я слышу эти и подобные им рассказы, я не решаюсь высказаться определенно, роком ли и нерушимой необходимостью управляются дела смертных, или случаем. Величайшие умы старины, как равно и пошедшие от них школы, расходятся в этом отношении. Многие (эпикурейцы) того мнения, что ни начало нашей жизни, ни ее конец, ни вообще человеческий род не составляют предмета заботы богов; и вот почему так часто печальная участь достается добрым людям, счастливая злым. Зато другие (Платон) допускают влияние рока на человеческие дела, но выводят его не от блуждающих звезд, а от

самого начала и естественной причинной связи событий; все же они предоставляют нам право выбора своей жизни, но с тем, чтобы, раз этот выбор совершился, дальнейшие события шли одно за другим в ненарушимом порядке. В оценке же счастья и несчастья не следует держаться мнения толпы: многие счастливы, будучи обуреваемы кажушимися невзгодами, и наоборот, многие несчастны среди всего окружающего их богатства — если только те спокойно переносят удары судьбы, а эти безрассудно пользуются ее благосклонностью. Большинство же людей (стоики) держатся убеждения, что в момент рождения человека уже решен ход его будущей жизни; если же то или другое совершается несогласно с предсказанием, то в этом виновата ошибка толкователей, говорящих о вещах, которых они сами не знают. Этим подрывается доверие к науке, давшей, однако, ясные доказательства своей правдивости и в прежнее время, и в наше». Я позволил себе перевести эту главу из Тацита для того, чтобы не приводить других родственных мест, интерес которых не может идти в сравнение с признанием великого римского историка и мыслителя.

Третью группу свидетелей составляют восторженные поклонники модного метода ведовства; это — громадное большинство. Искать их следует во всех сословиях; конечно, ученые астрологи, вроде Фрасилла, имели своими клиентами только людей высшего общества, но зато к услугам невзыскательного простонародья были другие, не столь ученые, сколько ловкие «халдеи». Интересная наука в то время просачивалась быстро во все слои общества. Привратник стойка Стертиния просвещал свою аудиторию из свободной и подневольной мелкоты в духе парадоксов своего хозяина, доказывая ей, по мере своего разумения, что только мудрец и могуч, и богат, и прекрасен, и искусен во всяком мастерстве, не исключая и сапожного; можно себе представить, какую публику собирал слуга Фрасилла, читая лекции вроде вышеприведенной (с. 222) трималхионовой о тайнах зодиака! Так-то астрология проникла в народ; аркады цирков наполнялись самозванными халдеями и египтянами, и с «пошлиной на глупость» дела шли бойко.

Опытный наблюдатель Гораций любил прислушиваться к их консультациям, которые и поныне, в разных формах, составляют одну из интереснейших сторон народной жизни в Италии: истинно италийская находчивость и изворотливость находит тут широкое применение. Он вскользь упоминает об этом в той сатире, в которой описывает уклад своей столичной жизни:

Вечер наступит — вдоль цирка брожу иль по форуму шляюсь,
Слушаю, что говорят там вещатели...

Но частных он нам не сообщает. Зато интерес высшего общества к астрологии известен нам по многим подробным картинам; нечего говорить, что на первом плане стоят тут женщины. О них мы слушаем Ювенала — помня, однако, что Ювенал был сатириком и что для восстановления истинного колорита пришлось бы, вероятно, во многих местах разбавить краски (Сат., VI, 553). Женщины, говорит поэт, склонны ко всякого рода гаданьям, но

Более всех доверяют халдеям; что скажет астролог —
Свято для них, точно вещий родник у Аммонова храма
(Дельфы не в счет; там давно уж иссякла оракула сила,
Мглою незнания там род смертных окутан печальный).
А из халдеев почтеннее тот, кто не раз был ссылаем,
Чья драгоценная дружба и проданный круг генитур
Стоили жизни вельможе, завистника жертве Отона.
Лучший искусства залог, если руки оковы влачили,
Если по целым годам в казематах томился гадатель.
Нет вдохновения в том, кто не был наказан ни разу;
Тот им велик, кто едва не погиб, кому милостью было
В мраке тюрьмы заточенье на диких скалах серифийских,
И после долгих страданий — желанная весть о свободе.
Вот кому ставить вопросы о матери смерти ленивой,
Или о мужа кончине — твоя благоверная; скоро ль
Боги сестру уберут, или дядей? а друг ненаглядный
Переживет ли ее? Вот это — подарок бесценный!

Есть и похуже. Ведь *эта* сама генитур не ставит,
В толк не возьмет, что Сатурна унылый ей луч предвещает,
Вреден ли месяц, или нет, и удобно ли время для дела.
Есть, говорю, и похуже: с такой ты и встретиться бойся,
В чьих ты руках календарь заметишь лоснящийся, точно
Жирного шар янтаря; за советом она уж не ходит —
К ней за советом идут. Ни в поход, ни на родину с мужем
Не согласится поехать она, если цифры Фрасилла
Счастья ей не сулят. Пожелает ли за город съездить —
В книжку заглянет, полезен ли час. Если чешется глаз ее —
Круг развернет генитур своей — и тогда лишь помажет;
Хворь одолела, в постели лежит — не отведаст пищи:
Ждет, чтобы время пришло, что пророк указал Петосирис.

Блеск придворной жизни, милость и страх властвующих, широкая популярность в высшем обществе — все это, вместе взятое, легко могло вскружить голову представителям священной науки. Тем более заслуживает внимания, что про частную жизнь астрологов, насколько мы, по крайней мере, можем судить, никаких дурных слухов не ходило. Разумеется, мы говорим здесь не о тех лжехалдеях из-под аркад цирка, нравственный уровень которых вряд ли многим возвышался над той средой, к которой они принадлежали; но то, что мы слышим об ученых астрологах, не может не внушать нам мнения, что астрологическая наука, при всей своей несостоятельности как таковая, в нравственном отношении имела

облагораживающее влияние на своих адептов. О причинах этого явления будет сказано в заключительной главе; здесь достаточно будет отметить самый факт. Сколько гнусностей рассказывали про других гадателей и представителей восточных культов и верований в греко-римском мире — гнусностей, к которым их многочисленная, преимущественно женская, клиентела давала столько поводов, — об астрологах народная сплетня молчит. Это видно уже из приведенного отрывка Ювенала: он клеймит суеверие римских аристократов, но на астрологов не бросает другой тени, кроме той, которая заключается, по мнению скептика, в самой их науке. Положительную сторону дела развивает тот же Фирмик Матерн, из которого мы выше заимствовали оригинальную теорию о неподчиненности императора влиянию звезд. «Астрология, — говорит он, — возвышает и очищает душу; кто отдается ее изучению, тот должен себя чувствовать чистым и святым, точно жрец, должен уподобляться божеству — только тогда он удостоится быть вестником небесной правды. Он должен быть доступен и общителен; нехорошо, если вопрошающий обращается с трепетом к тому, от кого он ждет совета. Он должен быть целомудренным, трезвым, воздержным: низкие страсти роняют славу божественной науки. Если у клиента на душе запрещенный вопрос — его следует ласково вразумить, доказывая ему всю тщетность его желания, но не бранить и, подавно, не доносить на него властям: не подобает жрецу обагрять себя кровью человека. Астролог должен быть хорошим семьянином; его дом должен быть центром для многочисленных хороших друзей, — вообще, он не должен чуждаться жизни, но, принимая в ней живое участие, должен держаться спокойного и бесстрастного образа действий, сторонясь от партийных распрей, сторонясь от всякого общения с крамольниками, не оскверняя своей души любостяжанием. Пусть его окружает слава мудрой простоты в общественной жизни, верность в союзах дружбы, безупречной честности во всех деяниях и помыслах; пусть он никогда не пятнает своей совести лжесвидетельством, никогда не извлекает прибыли из несчастья другого человека. Пусть он заблудшим будет верным руководителем, тем более если эти заблудшие — его друзья; хорошо, если они ему будут обязаны просветлением своего ума. Никогда не должен он участвовать в ночных священнодействиях, ни с кем не должен иметь тайных совещаний: открыто, пред глазами всех, должен он совершать свое божественное дело. Укажет ему генитура какой-нибудь тайный порок его клиента — он не должен о нем объявлять во всеуслышание, а говорить в сдержанных выражениях, намеками: несправедливо винить человека в том, что ему назначило враждебное течение звезд. Зрелищ в цирке он не должен посещать,

чтобы не прослыть приверженцем той или другой партии (т.е. синих, красных и т.д.; тут мы узнаем отголосок безумного увлечения конскими бегами и вызванного им партийного деления, этой отравы общественной жизни Рима в его последние столетия); жрецу приличествует строгое беспристрастие и в этом, и во всех других отношениях. Вот в каких принципах он должен воспитать свою душу, прежде чем приняться за изучение книг о влиянии звезд на судьбу людей: в душе мутной, запятнанной гнусной страстью, слова высокой науки не оставят следа — всегда остается неучем тот, кто ее оскверняет нечестивой волей. Чистым, целомудренным и непорочным да принимается астролог за святое дело — тогда он еще большего достигнет вещью силою своего духа, чем самим ученьем».

Конечно, читая эти строки, мы не должны забывать, что нам рисуется не портрет, а идеал астролога — идеал для многих, быть может, недостижимый; Фридлиндер, говоря в своей «Истории нравов в императорском Риме» (I, 365) об этой картине Фирмика, полагает, что автор в ней косвенно обнаруживает слабые стороны в характере своих коллег. Не думаю, чтобы мы имели основание так пессимистически смотреть на дело; на мой взгляд, вышеуказанные отрицательные свидетельства косвенно уже наводят нас на благоприятное суждение о нравственном облике астролога, а положительные сведения Фирмика позволяют нам специализировать это неопределенное благоприятное суждение. Изображаемый идеал всегда находится в известном отношении к действительному среднему уровню: этот уровень должен быть сравнительно высок для того, чтобы идеал мог достигнуть сферы безусловной чистоты и святости.

XVI

Но что же делала тем временем та умственная сила, которая была призвана стоять на страже истины и охранять ее от посягательства сознательного и бессознательного обмана, — что делала *греческая наука*? Для того ли учеными минувших периодов было сделано столько изумительных открытий в области астрономии, математики, физики, механики, медицины, естествознания и других наук, чтобы теперь какие-то неощутимые и неопределенные излияния объявлялись единственными действующими в физическом и моральном мире силами? И для того ли великие мыслители прошлого старались найти и оформить законы нашего мышления, чтобы теперь бессмысленные постулаты, прикрываясь облыжным покровом неведомой старины, навязывались людям помимо всяких

разумных методов доказательства? Нет; греческая наука, с философией включительно, знали свою обязанность и до последнего времени не переставали бороться с захватами своей противницы; но в этой борьбе шансы не были и не могли быть на их стороне. Мы предоставляем себе еще вернуться к вопросу о внутреннем основании непобедимости астрологии как в древности, так и в последующие времена — вопросу интересному и важному не с одной только исторической точки зрения; теперь же бросим еще последний взгляд на ее борьбу с наукой, начиная с того пункта, когда стоик Посидоний послужил ей желанную для нее и роковую для человечества службу, сделав свою философскую систему фундаментом ее легковесных надстроек.

Можно ли было, прежде всего, возражать против основного догмата, на котором покоилось все астрологическое здание, против много уже раз упомянутого нами догмата всемирной симпатии — против мнения, что все части мироздания солидарны между собой; что часть подобна целому, человек — миру; что огонь сознания, одушевляющий нас, родственен огню небесных звезд, откуда снизошла в наше тело искра нашей жизни; что это самое тело, наконец, связано узами такого же родства с окружающими его стихиями, которые в свою очередь подвержены влиянию эфирных сил? Оспаривать это значило отрицать основные тезисы всего мирозерцания греков; прибегая до заключительной главы рассуждения о нравственно-интеллектуальном значении этого догмата, мы теперь можем удовольствоваться установлением факта, что попытки к опровержению этой основной аксиомы если и делались, то без успеха; опираясь на великое имя Посидония, астрология могла спокойно предоставить своей участи бессильные стрелы, направленные против этой части ее научного здания. Опасность для нее возникала там, где начинался переход от основной теории к самой системе. Допуская фактичность и действительность астральных излияний — где доказательство, что их система верно уловлена и изображена астрологической наукой?

Читателю не трудно будет понять, в какое выгодное, сравнительно, положение была поставлена астрология благодаря такому ограничению площади нападения; ведь не подлежит сомнению, что если бы теперь воскресла наша умершая наука, то современные представители положительных знаний направили бы свои удары против основной теории и презрительно оставили бы без внимания опирающуюся на нее систему. К этой громадной выгоде, обусловленной самым мирозерцанием древних, прибавлялась, однако, другая, вытекающая из положения, занятого астрологией в практической жизни. Сильная сочувствием подавляющего большинства

интеллигенции, она не была стеснена теми тяжелыми условиями, при которых обыкновенно новая наука должна прокладывать себе путь: вместо того, чтобы тщательно доказывать свои положения, завоеывая шаг за шагом свою позицию среди равнодушно или недоверчиво настроенных умов, она их только ставила, предоставляя противникам труд их опровержения; *opus probandi*, по требованиям логики лежащий на ней, в силу особых условий переместился и был возложен на ее противников. Они должны были доказать неправильность того, что составляло элементы ее системы; она же считала себя вправе признавать достоверным все то, что не было ясно и убедительно опровергнуто.

Этим последним обстоятельством была обеспечена жизнь многим постулатам астрологической науки, которые при других условиях неизбежно бы пали под ударами скептицизма. В самом деле, признаем факт планетных излияний несомненным. Что же доказывает нам, что именно излияния Марса вредны, излияния же Юпитера благотворны? «Таково убеждение глубокой древности, корни которого теряются в тайне откровения; такова поныне вера народа, не могущего без священного трепета смотреть на багровый огонь Марса и чувствующего себя положительно обласканным мягкими лучами Юпитера; если вы не верите, докажите противное». Так можно поступать только тогда, когда чувствуешь вокруг себя симпатический ток воли огромной массы, требующей лишь на грошь логики для того, чтобы согласиться с тобою; но раз этот ток действует, победа обеспечена. И все-таки область произвола, и притом произвола нелепого, в астрологии так велика, что противникам была дана возможность производить опустошительные набеги на всю систему; но тут ей оказало помощь именно то ее свойство, которое в наших глазах более всего роняет — ее природная шаткость и призрачность. Стены реального города страдают от ударов тарана; против воздушных замков, которые возводит волшебница Моргана, он бессилен. Стоило противникам привести какое-нибудь серьезное, убийственное возражение — астрология, принимая его к сведению, соответственным образом исправляла и дополняла свою систему и выходила из борьбы крепче, чем была до нее. И не только крепче — она становилась также и сложнее, и в этом заключалась немалая выгода. Представителям здоровой философии и трезвой науки нелегко дышалось в одуряющей атмосфере халдейской мудрости; они неохотно погружались в нее и были рады вынырнуть при первой возможности. Удлиняя и расширяя ходы своих пещер, астрология достигла того, что профаны теряли охоту и (можно сказать) физическую возможность их исследовать; а это, в свою очередь, давало ей нравственное право

отрицать их компетентность всякий раз, когда они повторяли какое-нибудь прежнее возражение, на которое давно уже были найдены ответы.

В этом заключается третья выгода положения астрологии; ее значение лучше всего выяснить на примере. Еще Цицерон, как было сказано выше, упрекал астрологию в том, что она сосредоточивала свое внимание на одних только астральных излияниях, упуская из виду гораздо более ощутительную и, следовательно, действительную реакцию климатических и топографических условий, — возражение прекрасное, подготовленное теорией Гиппократов и поведшее в своем дальнейшем развитии к теории Бокля. Астрология признала его силу, но обратила его в свою пользу. Характер местностей — стала она учить — в свою очередь стоит в зависимости от действующего в каждой из них созвездия; основываясь на этом принципе, она построила свою мудреную астрогеографическую систему, о которой речь была выше. Теперь ее противникам оставался один из трех методов: или погрузиться в изучение этой ничуть не заманчивой для них системы, чтобы обнаружить ее недостатки, — или отказаться от своего возражения, — или, продолжая пользоваться им, дать астрологии право называть их невеждами. Избрали они, к слову сказать, третий путь — и в нашем случае, и во всех родственных ему.

Еще более плодотворным был для астрологии ряд других возражений, которые сводятся все к противопоставлению индивидуума той — естественной или случайной — группе, в состав которой он входит. Корабль терпит крушение, весь его экипаж — старики, юноши, дети, мужчины, женщины — тонет; что же, стало быть, генитура у всех была одинакова? У всех в «доме странствий» свирепствовал Марс в знаке Рыб? Под Каннами погибли тысячи римлян. И они родились под одинаковым аспектом враждебных светил? Дева наделяет родившихся под ее знаком белой и гладкой кожей. Следует ли допустить, что из эфиопов ни один не родился под знаком Девы? Опять астрология благоразумно принимает к сведению эти возражения и обогащает свою систему новой теоремой, а именно: генитура или инициатива целого господствует над генитурой или инициативой части. Если звезды целому народу, городу, войску предсказали гибель, то само собою разумеется, что это относится также и к каждому отдельному индивидууму, вошедшему в их состав, все равно, предусмотрена ли эта участь в его генитуре, или нет. Отсюда следует, что человек не должен довольствоваться своей генитурой, а должен справляться об инициативе каждого более или менее важного дела — для астрологии такое решение вопроса могло быть только выгодно. Что же касается эфиопов, то черный цвет их

кожи объясняется астрогеографическими условиями страны, которых Дева в каждом отдельном случае изменить не может — ее ложка мела пропадает в бочке сажи. Таким образом нападки врагов были отражены: положение, что среда подчиняет себе личность — положение вполне научное, непосредственно согласное с опытом и бессознательно руководимым им здравым смыслом, — находило себе совершенно разумное выражение в астрологической теореме и преобладании общей (кафолической) генетлиалогии над частной. Опять победа была на стороне астрологии.

С возражением, заимствованным из несходства судьбы близ немцов, мы уже имели дело выше: ответом астрологии было указание на гончарное колесо и совершенно убедительное заявление, что при постоянной изменяемости констелляций не может быть двух вполне совпадающих генитур. Ответ, как таковой, был блистателен; но, давая его, астрология признавала за своими противниками право ставить к ее тщательности и точности такие требования, каких ни один человек не в состоянии удовлетворить. Они им воспользовались в полной мере; с большим юмором описывают они умилительную кооперацию астролога и повивальной бабки при рождении младенца. Нет, не одного астролога, а по крайней мере двух — один должен находиться в комнате роженицы, а другой — на вышке; лишь только событие совершилось — первый ударяет в медный таз, а второй по этому сигналу отмечает гороскоп. И все-таки момент будет упущен: пока первый астролог ударит в таз, пока звук достигнет уха второго, пока он остановит свой взор на гороскопе — пройдет по меньшей мере по секунде. И можно ли, при естественных неровностях почвы, говорить о точном определении гороскопа? И что следует, собственно говоря, разуметь под рождением младенца? Уж если на то пошло, то астрологи должны ему ставить по крайней мере две генитур: одну для его головы и одну для ног. Астрология могла отнестись ко всем этим придирам со спокойным достоинством преследуемой невинности. Да, противники совершенно правы: абсолютная точность в астрологических наблюдениях невозможна. Но что же отсюда следует? Разве в астрономических наблюдениях она возможна? Однако же это не мешает астрономам предсказывать с приблизительной точностью затмения Солнца и Луны и регрессии планет. То же самое и здесь. И астрологи только с приблизительной достоверностью предсказывают судьбу людей, и они подвержены ошибкам; но это — ошибки не науки, а только ее представителей. Со временем, надо полагать, их будет меньше: техника прогрессирует, методы совершенствуются; пока же будьте благодарны и за ту степень достоверности, которая достижима при нынешних условиях.

Приведем еще одно возражение, чтобы затем покончить со всей этой стороной вопроса. Если излияния звезд действуют на младенца в ту минуту, когда он впервые втягивает в себя живительную струю воздуха, то нет ровно никакого основания думать, что они не действуют точно так же и на всякое другое одушевленное существо. С этим астрология смело могла бы согласиться — в этом еще ничего опасного для нее нет: она ведь сама изобрела свою удивительную астрозоологию, в которой все породы животных были поставлены в мистическую связь с планетами и знаками зодиака. Но вот где таилась опасность: если факт зависимости человека от астральных излияний давал астрологам право ставить людям генитуры и инициативы, то столь же несомненный факт воздействия звезд на животных давал этим последним право требовать того же и для себя. Другими словами: астрологи, в случае надобности, должны были уметь определить генитуру любого головастика, любого комара... Вопрос был коварен, хотя и не в том смысле, о каком прежде всего склонен будет думать современный, выросший в атмосфере христианского мирозерцания читатель: идея отсутствия принципиального различия между человеком и животным, теперь навязывающаяся нашему уму, как следствие эволюционной теории, — идея, по словам Ницше, «истинная, но убийственная», — была вполне в духе античности; это доказывает, между прочим, учение о переселении душ. Нет, коварство вопроса заключалось в другом; дело в том, что первая и долгое время единственная союзница астрологии, стоическая философия, этой идеи не признавала. Ее возвышенному идеализму претила мысль о качественной однородности человека и бессловесной твари; конечно, животное тоже было одушевлено, но его душа была простым физическим средством предохранения плоти от разрушения, наподобие соли и других таких же веществ, а вовсе не носителем индивидуального самосознания. Таким образом, астрологии оставалось одно из двух: или смиренно принять удар, или нарушить договор с союзницей. Она избрала последнее: в вопросах самосохранения *casus foederis* не имеет места. К тому же, теряя покровительство стоиков, она приобретала дружбу новопифагорейцев, учение которых было тогда, астрологически выражаясь, *in oriente domo*, и сверх того увеличивала свою клиентелу легионами сердобольных римских барынь, которые были рады возможности узнать от астрологов генитуру своих собачек.

Конечно, все это мало серьезные, с современной точки зрения, диспуты; но сколько важных и интересных вопросов в них затронуто! Порою кажется, будто перед нами галерея арабесок: вычурные, уродливые рисунки, но, всматриваясь в них внимательнее, мы

поражаемся красотой и благородством основных форм. Вот таинственные излияния планетных лучей, проникающие и в темную комнату роженицы, — они со временем навели астролога-гуманиста Сируэло на мысль: *nullum esse corpus a luce intran sibile*, за четыре века до открытия икс-лучей, по меткому замечанию Буше-Леклерка. Вот идея преобладания среды над личностью и приспособляемости последней, столь ярко сверкающая в сумбурном споре об общей и частной генетлиалогии, точно янтарь в морской тине. Вот нелепая теория о семянной коробочке круга генитуры — его *domus filiorum*, в которой скрывается, в микроскопическом зачаточном виде, генитура всего потомства клиента до последнего времени; сведем ее с небес на землю — и мы получим онтогеническую теорию так называемой «скатуляции», считавшуюся в XVIII веке последним словом науки в вопросах о происхождении организмов и принятую, между прочим, великим Лейбницем как основное положение его монадологии. А между тем всякая живая идея, в какой бы несовершенной форме она ни была выражена, воодушевляет своих борцов, давая им отрадное и бодрящее сознание правоты их дела, а с ним и силу убеждения в пропаганде, силу обороны в борьбе.

Как видит читатель, борьба астрологии с наукой велась далеко не безуспешно для первой; обладая со стороны философии несокрушимым оплотом в лице Посидония, она деятельно отбивалась от ударов физики и астрономии и из каждой стычки с ними выходила только более сильной и способной к сопротивлению. Немудрено поэтому, что в конце концов она одержала решительную победу. Этой победой было обращение в астрологическую веру самого славного из астрономов императорской эпохи, того, работы которого мы привыкли считать венцом античной космографии, — *Клавдия Птолемея*. Написав свое знаменитое космографическое сочинение, основание всех трудов и исследований в этой области вплоть до Коперника, Птолемей обратил внимание и на астрологию; ей он посвятил свое второе главное произведение, едва ли не более еще славное Четверокнижие (*Tetrabiblos*). В нем он оградил астрологию со стороны науки точно так же, как некогда Посидоний оградил ее со стороны философии. Как человек трезвого, тонкого ума, он старался по возможности ограничить область абсурда; он относится с явным недоброжелательством к наивной качественной дифференциации знаков зодиака, заменяя его в этом отношении кругом генитуры с его произвольной, но все же более разумной терминологией. Равным образом он устраняет все мифологические объяснения, бессознательно подготавливая этим торжество астрологии в эту эпоху, когда мифология станет запретной, дьявольской наукой; его объяснения — преимущественно физические. Вообще,

в его обработке астрология получила все внешнее подобие настоящей серьезной науки; что только мог сделать человеческий ум для того, чтобы из целого хаоса произвольных, ребяческих и часто противоречивых традиций создать единую, сплоченную и последовательную систему, то сделал для астрологии Птолемей.

XVII

Все же важность Птолемея для астрологии могла сказаться лишь позднее. Предстоял всемирный потом античной цивилизации; ближайшая судьба нашей науки, ее спасение или гибель, зависела от того, будет ли она принята в тот ковчег, который вынес из пучины остатки потопленных культур, — в ковчег *христианства*. А туда ей Птолемей доступа открыть не мог: плоскостью непосредственного соприкосновения античной мысли с христианской была не наука в тесном смысле, а философия. Правда, с философией у астрологии были давнишние хорошие отношения, благодаря стоицизму и Посидонию; но ореол стоической метафизики стал заметно меркнуть к эпохе распространения христианства: его затмевал чем далее, тем более блеск другого, гораздо более мистического учения — неоплатонического. Неоплатонизм был для астрологии первой инстанцией — через него и благодаря ему она могла рассчитывать также и на пощаду со стороны христианства.

Тут шансы были на первый взгляд довольно благоприятны; неоплатоническая метафизика имела своим главным фундаментом знаменитого «Тимея» афинского философа, а в космогонической системе Тимея для астрологии была оставлена калитка — узенькая, правда, но все же такая, что при некотором терпении и умелости можно было провести туда ее всю. Но для этого нужно было подвергнуть астрологию экзамену по той ее части, которою она, как наука преимущественно практическая, всегда сравнительно мало интересовалась, предоставляя ее своей союзнице, стоической философии. Первый вопрос: как велит она нам думать о свободе воли и о предопределении? Второй: что представляют из себя, теологически рассуждая, ее планетные божества?

К счастью для нее, астрология не имела определенных и обязательных ответов на эти вопросы и потому могла сговориться с теми, чей союз ей был необходим. Что касается первого, то мы уже видели (гл. IX), что по отношению к нему она страдала неразрешимым противоречием: теория генитур основывалась на абсолютном предопределении, теория инициативы требовала возможности свободного выбора. Платон некогда согласовал детерминизм

со свободой предположением, что душа в промежуточном периоде своей жизни (т.е. после смерти и до нового рождения) избирает свою будущую судьбу, которая отныне предопределена; астрологии не трудно было примкнуть к этой мысли. Избрав судьбу, душа ждет в эмпирее, пока движение звезд не создаст соответственной этой судьбе констелляции; тогда только она воплощается. Свой выбор она забывает, но в этом большого зла нет: он записан на зодиаке, в момент ее перехода в земную жизнь, и может быть прочитан людьми сведущими; астрологическая система была спасена — а это главное. На таких условиях она могла быть принята в неоплатоническую метафизику; но требовался ответ также и на второй вопрос, и тут жертва оказалась значительнее. Астрологи были не прочь признать свои планетные божества высшими и единственными. На практике дело к этому сводилось: раз властителями судьбы были боги небесной седмицы от Сатурна до Луны, то непонятно, к чему было молиться Юноне Капитолийской или Артемиде Эфесской, Исиде или Митре. Но с таким представлением неоплатоники никак примириться не могли: у них имелось одно высшее божество и ступенью ниже — ряд низших, которые тоже ничуть не походили на астрологические планеты; что же касается последних, то неоплатонизм — в лице своего корифея Плотина — мог признать за ними только значение возвестителей; «движение звезд предвещает (*semaínei*) судьбу каждого, но не создает (*poíei*) ее, как неправильно понимает толпа», — учил последний философ античного мира (Эннеады, II, 3). Астрологи роптали и втихомолку рассказывали своим адептам разные страхи о каре, которую понес за свое кощунство противник астральных богов, — но делать было нечего, пришлось покориться. На деле же Плотин оказал их науке гораздо больше пользы, чем вреда; действительно, в той теологически безобидной форме, которую он ей придал, она могла ужиться со всякой религией, не исключая и христианства. Почему бы не быть планетам огненной грамотой, написанной Творцом на небесной тверди в назидание смертным? Что же касается предопределения, то астрология могла спокойно ждать, пока христиане решат между собой этот труднейший вопрос: ее метафизический индифферентизм давал ей возможность во всякое время примкнуть к победителю, кто бы он ни был.

Итак, дело было налажено; все же желанная позиция в христианском миросозерцании досталась астрологии не без боя. Никакие метафизические различия не могли устранить того глубоко антипатичного христианам факта, что астрологические божества — или силы, все равно, — носили имена языческих дьяволов, Юпитера, Венеры, Сатурна, Марса. В силу одного этого положение,

занятое христианством по отношению к астрологии, было принципиально враждебно; после долгой абсолютной власти над умами людей она вновь очутилась в положении просительницы.

Но просить она умела — в этом ей отказать нельзя. Читатель не забыл того случайного обстоятельства, которое доставило ей доступ к сердцу основателя Римской империи в самый момент ее зарождения, — той «звезды-меча», которая сверкнула над собравшимся на тризну Цезаря народом и стала звездой духовной генитурсы его наследника, будущего императора Августа. Теперь представилась возможность вторично воспользоваться тем же надежным путем. Рождение Основателя новой религии тоже было ознаменовано появлением новой звезды; можно ли после отрицать, что Создатель пользуется звездами для того, чтобы возвещать людям свою волю? И кто были те, которые, поняв значение чудесной звезды, пришли отдать дань благоговения возвещенному ею Младенцу? Волхвы (*magi*), т.е. халдеи, — так утверждали астрологи, и христиане с ними соглашались. Но если халдеи — и притом они одни — уразумели волю Божию, то не доказывает ли это, что их метод толкования звезд был правилен? Не доказывает ли это, другими словами, безусловной правдивости халдейской астрологии?

Да, доказывает, и притом блистательно; против этого спорить было трудно. Правда, нашлись недоброжелатели, пытавшиеся расшатать это красиво построенное доказательство: указывали на то, что звезда волхвов вовсе не была гороскопической звездой, а скорее небесным светочем, быть может, ангелом и даже самим Святым Духом и т.д. Все это вовсе не было убедительно; звезда, по тексту Писания, была звездой, и не было ничего странного в том, что такое необыкновенное событие, как Рождество Спасителя, было ознаменовано новым светилом. Против астрологии это ничего не доказывает, так как астрология принимает в соображение также и новые звезды, например кометы; факт же, что одни только халдейские волхвы, т.е. те же астрологи, правильно поняли смысл знамения, продолжает доказывать правдивость, мало того, богоугодность их науки.

Счастливые находчики этого довода — о нем мы знаем только из сочинений христиан — не предвидели, что можно было и признать его во всем объеме, и воспользоваться им против их же интересов. Не забудем, что всякое ведовство было объявлено христианами дьявольским, чем его правдивость ничуть не оспаривалась, а напротив — признавалась. И дьявол Аполлон в Дельфах, и дьяволица Фортуна в Пренесте давали людям правдивые предсказания; то же самое можно было предположить и о дьяволах, именуемых Юпитером, Венерой и т.д. Но с Рождеством Христовым

царству дьявола наступил конец. Первый пример этому подали те же волхвы-халдеи: узнав о пришествии Спасителя и отправившись поклониться ему, они принесли ему в дар свое собственное искусство. Астрология, могучая в царстве дьявола и у язычников, теряет свою силу у христиан — в купели крещения обращенный смывает с себя излияния звезд. Так учили св. Игнатий и Тертуллиан; нельзя было с большим изяществом и признать астрологию, и похоронить ее.

Но Тертуллиан и Игнатий писали еще в ранний период христианства, когда в нем преобладало оппозиционное против всего языческого общества настроение и заботы всемирного владычества еще не давали себя чувствовать, — а с другой стороны, и «приручение» астрологии неоплатонизмом не успело еще состояться: Плотин жил позднее их. Неудивительно поэтому, что александрийская школа богословов и, в частности, великий Ориген, этот главный посредник между неоплатонизмом и христианством, и к астрологии отнеслись мягче. Когда Ориген в своем комментарии на книгу Бытия доказывает, что звезды не бывают созидательницами (poietikoi) человеческой судьбы, а только ее предвозвестительницами (semantikoi), он только повторяет, применительно к христианскому учению о Божьем промысле, идею главы неоплатонизма. Правда, он прибавляет к ней другую, которая менее должна была понравиться прирученным астрологам, — что людям недоступно точное (akribos) знание этой небесной грамоты, которая начертана Провидением для духов высшего разряда. Но тут словечко «точное» спасло все; ну да, не точное, но все же некоторое. Полной «акрибии» и астрологи для себя не требовали, — напротив, именно положение о приблизительной только верности их вычислений выводило их как в принципиальных вопросах (ср. сказанное выше о пункте гороскопа и возникавших при его определении трудностях), так и в случае опровержения их предсказаний фактами. Итак, на почве оригенианизма примирение было возможно — тем более, что в других отношениях великий учитель значительно пошел навстречу их симпатиям. Они сами в сущности не сумели хорошенько распутаться в вопросе о произвольности или непроизвольности действия планетных сил; пампсихическая закваска, данная греческой философии еще первыми ионийскими мудрецами, чувствовалась также и в их учении. От христианства можно было ожидать, что оно займет в этом отношении непримиримо отрицательное положение, признавая в светилах лишь безвольные орудия высшего промысла; Ориген, однако, думал об этом иначе. Разве псалмопевец мог бы приглашать Солнце и Луну славить Господа, если бы они были бездушными телами? И разве способность небесных светил

грешить и, стало быть, произвольно действовать не засвидетельствована словами Иова, что даже звезды нечисты перед обликом Господним? Это был скользкий путь, легко могший повести к ереси; но астрологам было, конечно, очень кстати иметь в самом лагере христиан учителя, столь выгодно отзывающегося об их «властителях судьбы».

И действительно, по открытому Оригеном пути астрология вливается в христианство: мы находим епископов-астрологов, находим учителей, извлекающих из священного Писания, путем довольно рискованной интерпретации, подтверждения астрологической теории жилищ; гороскопические планеты сливаются с христианскими ангелами-хранителями — чему содействовало еще более раннее отождествление тех и других с неоплатоническими гениями (или демонами). Скандал был неизбежен. С одной стороны, христианство, старавшееся быть общедоступным, изнемогало под метафизическим бременем этого предопределения, не исключаящего, однако, свободы человеческой воли, которое осталось у астрологии в качестве наследия старинной стоической эквилибристики; каким образом, спрашивает св. Ефрем, Бог, будучи справедливым, мог установить эти звезды человеческих генитур, в силу которых мы по необходимости делаемся грешниками? С другой стороны, астрологии повредил и тот скудный запас космографических истин, который составляет ее несложный научный багаж; догмат шаровидности Земли трудно уживался с тем представлением, которое естественно извлекалось из текстов Писания. Дела принимали чрезвычайно любопытный оборот: очевидно, астрология легко могла получить прощение за все абсурды, которыми она изобиловала, и спокойно, под сенью той же милости, провести в новое мирозерцание все свои незаконные исчадия вроде астро-медицины и астрогеографии; роковыми для нее грозили оказаться те глубокие идеи и истины, которыми она была обязана философии и науке. В первый раз мы встречаем астрологию в благодарной роли поборницы умственных благ античной культуры против простодушия и невежества надвигающегося средневековья.

Так обстояли дела в IV веке по Р.Х. Врагов было много, но друг был влиятелен, особенно в восточной церкви, которая вся более или менее подчинялась обаянию Оригена. Катастрофа наступила в западной церкви, объявившей как раз к исходу этого века Оригена еретиком. Положим, ее примеру последовала со временем и ее восточная сестра, но тут действие не могло быть особенно сильным: оригенианизм успел стать неотделимой частью греческого богословия, а под его сенью и астрология благополучно прошла или, говоря правильнее, проскользнула в затон византийского средневековья, в

котором и осталась зимовать вместе с прочими пережитками античной культуры. Но на Западе враждебные элементы одержали победу. Осуждение Оригена в 399 г. было лишь предвестником грозы; грозой была богословская деятельность великого учителя западной церкви, бл. Августина. Этого в невежестве нельзя было упрекнуть: в своих страстных, томительных поисках истины он обратился и к неоплатонической философии, и даже к самой астрологии, но кончил тем, что отверг и ту, и другую. Он отверг, во-первых, научную часть астрологии, как идущую вразрез с Писанием, — этот удар, однако, еще не был решительным. Астрологии оставался путь к спасению под условием перестройки своего здания на библейском фундаменте, а это было тем легче, что этот фундамент был тождествен с древнехалдейским; недаром иудеи, в силу своего вышеохарактеризованного стремления, приписывали Аврааму изобретение астрологии. Но он восстал также и против астрологического учения о предопределении — и тут положение становится опять очень интересным. Против этого учения восставали также и многие языческие философы, среди которых был и главный источник Августина, Цицерон; но они делали это как защитники свободы воли человека, его *liberum arbitrium*. Августин стоит на диаметрально противоположной точке зрения. Как поборник самодовлеющей благодати, испокон века выделившей небольшую горсть избранных из огромной *massa perditiones*, он со всей яростью своей страстной натуры нападает на столь любимого им в других отношениях Цицерона за его «отвратительное рассуждение» против предопределения. Но он в то же время старательно заботится о том, чтобы ни одна пядь отвоеванной им территории не могла быть занята астрологиею. Против нее он повторяет все аргументы Цицерона, какие он только мог обратить в свою пользу; ему были ненавистны эти самозванные распорядители человеческой судьбы, своим вмешательством препятствовавшие непосредственному общению души с ее Творцом. Конечно, астрологи давали и верные предсказания — но только потому, что их вдохновляли дьяволы. Теперь христиане знали, в чью власть они отдавали свою душу, идя по их следам.

Изгнанная из августинизма, астрология подавно не находила себе убежища в учении его противников, пелагиан, отстаивавших полную свободу человеческой воли; западная церковь, колебавшаяся между августинизмом и полу-пелагианизмом, не могла дать места у себя астрологии. Еще более, быть может, повредил ей общий упадок культуры на Западе; полузабытая западными христианами, она процветала в Византии и, благодаря ее воздействию, у арабов. Через них она опять вернулась на Запад, в числе других наук, для нового, блистательного торжества.

XVIII

Зато теперь она — наука умершая, великолепная мумия в музее исторических заблуждений. И именно тщательное исследование ее организма приводит нас к заключению, что ее состояние не летаргический сон, а действительно окончательная смерть, не оставляющая надежды на пробуждение или воскресение в будущем. Но когда умерла она и от чего?

Умерла она, отвечает Буше-Леклерк, от того смертельного удара, который ей нанес Коперник. «Пока астрономическая наука, — говорит он, — довольствовалась расширением вселенной, оставляя Земле ее центральное положение, — наивные идеи, породившие астрологию и сплотившиеся в одно целое под видом теории микрокосма, сохраняли убедительную силу традиции, в одно и то же время понятной и таинственной, оставались ключом неизвестного, хранилищем тайн грядущего. Астрологическая геометрия продолжала основывать свои построения на их первоначальном фундаменте, суженном, правда, но удержавшем значение фокуса всех небесных излияний. Но раз Земля объявлена планетой и брошена в пространство — все построение, лишенное своего основания, в одно мгновение обрушилось. Единственная не совместимая с астрологией система — это та, которую открыл некогда Аристарх Самосский и позднее обосновал Коперник; не совместимость эта такова, что нет надобности укладывать ее в логическую формулу. Она еще лучше сознается чутьем, чем разумом. Движение Земли разорвало, точно нити паутины, все воображаемые цепи, связывающие ее с звездами — теми звездами, которые, казалось, только ею и были заняты!»

Так ли это?

Разумеется, нельзя придавать значение тому, что астрология на столетие с лишком пережила Коперника: его теория так медленно завоевывала себе почву, столько противодействий встречала даже со стороны астрономов, что было бы странно ожидать от нее немедленного влияния на астрологию. Нет; но мы, вообще, не видим в открытии Коперника ничего такого, что могло бы окончательно подорвать кредит этой своеобразной науки. Оно исключило Солнце и Луну из числа планет, конечно; но уже древние астрологи отводили им, как «светилам» (*phota, lumina*), особое место не столько среди них, сколько рядом с ними. Оно представило в совершенно ином виде взаимное отношение членов Солнечной системы; да, но астрология давно уже имела дело с одними только кажущимися движениями — ведь и пресловутые «регрессии» планет были уже задолго до Птолемея признаны кажущимися, и это ничуть

не мешало астрологам видеть в них источник «болезни» для соответственных божеств. Вычисления затмений солнечных и лунных и до Коперника производились с приблизительною правильностью, и их формулы не изменились от того, что Солнце и Земля поменялись местами; тем легче могла астрология, при чрезвычайной гибкости своих теорий, примениться к новым условиям. Не забудем, наконец, и страха богословов перед Коперником: всему христианству, думали они, грозит гибель от его учения, с допущением которого засвидетельствованная в Писании стойкость Земли оказывается заблуждением и все дело искупления получает своим предметом население крошечного атома в вихре небесных сил. И что же? Вот уже два с лишком столетия, как гелиоцентрическая система мирно господствует рядом с христианством, не подвергаясь сколько-нибудь серьезным гонениям с его стороны. Можно ли после того сомневаться, что и астрология сумела бы найти какой-нибудь *modus vivendi* с новой астрономией — если бы не другие, неблагоприятные для нее условия?

Нет; умерла астрология тогда, когда у нее отняли ее душу, когда место догмата *всемирной симпатии* занял догмат *всемирного тяготения*. Нанесенный Коперником удар мог лишь на время ее оглушить; задушил ее Ньютон.

Чтобы убедиться в этом, представим себе еще раз со всей возможной яркостью то мирозерцание, показателем которого был догмат всемирной симпатии; мы убедимся тогда как в научной необходимости астрологии для того двухтысячелетнего с лишком периода, который оканчивается открытием Ньютона, так и в ее несовместимости с основным принципом новейшей физики.

Науку ремесленную, как свод правил, непосредственно применимых к тому или другому практическому делу, знали многие народы — да и едва ли не все; наука, независимая от практических расчетов, наука в высшем, идеальном значении слова была в древности достоянием одних только эллинов. От них ее унаследовали мы; наследие это с течение веков стало нашей столь полной собственностью, что мы его — с чрезмерным, быть может, оптимизмом — считаем как бы частью своей натуры. По той же причине мы и не ставим себе вопроса о причине научного стремления человеческого духа; нечего спрашивать о том, что вследствие своей обычности ничьего удивления не возбуждает. Древние, умевшие вследствие более философского склада своего ума удивляться также и обычным явлениям, этого вопроса молчанием не обошли. При этом стойки, в силу своего основного принципа, усматривают в этом стремлении одну из четырех кардинальных добродетелей, самой природой вложенных в человеческую душу, — «мудрость»

(sapienti) в техническом смысле слова. «Главную и неотъемлемую особенность человека, — говорит Цицерон (de officiis, I, 13), — составляет направленное на исследование истины стремление; вот почему мы, лишь только мы свободны от насущных занятий и забот, стремимся что-либо увидеть, услышать, чему-либо научиться и считаем знание скрытых и возбуждающих удивление предметов необходимым условием блаженной жизни». Да, блаженной жизни; но как понимать это античное «блаженство» — это мы узнаем из одного отрывка Еврипида:

Блажен, кто в науку душой погружен:
На ближнего злобы не ведает он;
Преступных деяний, неправедных дум
Соблазны презрел его царственный ум.
Он все созерцает пытливей душой
Нетленной Природы божественный строй:
Откуда возник он? И как? И когда?
И низкая страсть ему вечно чужда.

Теперь, когда нам дана возможность сравнить старую науку с новою, когда на меже той и другой гением новой поэзии поставлен гигантский образ Фауста, с его непреодолимым влечением к симпатизирующей природе, мы легче и точнее можем ответить на вопрос, на который греческая мудрость отвечала ссылкой на основное естество человека. Потому дорожил грек наукой, потому испытывал он нравственный подъем при погружении в нее, что для него она сводилась, как для Фауста, к *общению духа с духом*. Мы затрагиваем вопрос громадной важности: да разрешит нам читатель, для лучшего его разъяснения, подойти к нему и с другой стороны.

Знаменитый Фр. Араго в одной своей парламентской речи рассказывает о совете, данном еще более знаменитым Эйлером своему другу, берлинскому пастору. Этот друг его жаловался на плохое внимание его прихожан к одной его проповеди, имевшей своим предметом сотворение мира. «Я представил им, — говорил он, — мироздание, с его самой прекрасной, самой поэтической, самой чудесной стороны; я приводил древних философов и даже Библию; и что же? Половина моей аудитории меня не слушала; другая половина дремала или оставила храм». Эйлер, утешая его, посоветовал ему изобразить мироздание не по древним или по Библии, а по данным новейшей астрономии. «В вашей не понравившейся проповеди вы, вероятно, следуя Анаксагору, сказали, что Солнце по объему равняется Пелопоннесу; скажите вашей аудитории, что по точным, не допускающим сомнений, вычислениям наше Солнце в миллион двести тысяч раз больше Земли... Планеты в вашем

изложении только своим движением отличались от неподвижных звезд; предупредите ваших слушателей, что Юпитер в тысячу четыреста раз больше Земли, а Сатурн — в девятьсот... Переходя к отдалению звезд, не определяйте его по милям; цифры получились бы такие огромные, что не произвели бы впечатления. Возьмите за мерило быстроту света; скажите, что он совершает девяносто тысяч миль в секунду, и прибавьте затем, что нет звезды, свет которой достигал бы нашей Земли ранее трех лет, но что есть такие, свету которых нужно много миллионов лет, для того чтобы пройти отделяющее их от Земли пространство». Пастор последовал совету Эйлера — и вслед за тем вернулся к своему другу в состоянии, близком к отчаянию. «Что случилось?» — «Люди позабыли о почтении к святому храму: они провожали меня аплодисментами!»

Трудно сказать, как отнеслась бы античная аудитория к первой проповеди нашего пастора; зато несомненно, что на второй она бы заснула. С ее точки зрения, только грубый, варварский ум может приходить в восторг от одной громадности цифр, от этого серого тумана бесконечности, в котором всякий образ, всякий цвет расплывается, в котором ничто не дает пищи ни нашему воображению, ни нашему сердцу. Если мы справедливо видим признак упадка художественной эстетики в увлечении колоссальными формами, то мы с таким же правом можем признать упадком — не науки, разумеется, а научной эстетики, если этот термин допустим, — это бессмысленное преклонение перед миллиардами миллиардов простых и кубических миль. Конечно, для астрономических вычислений очень важно знать действительный объем солнца, но это — область науки, простому смертному недоступная. А для него, для простого смертного, что пользы в том, что новейшая наука исправила наивную оценку Анаксагора, когда для него и Пелопоннес, и миллион с лишком земных шаров — одинаково необозримая величина?

Представим себе гречанку, которая, молитвенно подняв руки, обращается к Солнцу: «О, Гелиос, ты, повсюду странствующий и все видящий, подай мне весть о моем изгнаннике-муже!» — и вслед за тем принимает внезапно возникшее теплое чувство за поданную богом желанную весть: «Он жив, он вернется!» — Попробуем сказать ей, что она ошибается, что Гелиос ничего не видит, ничего не говорит и никакой жалости к ее горю не чувствует, но что зато он в миллион двести тысяч раз превосходит объемом Землю, — будет она нам рукоплескать? Конечно, это — простая, суеверная, если хотите, женщина; но разве не из таких же женщин, в оболочке

современной культуры, состояла и большая часть аудитории того нашего пастора?

Возьмем другой пример — уже не простого человека, а мужа науки; возьмем ученейшего астронома древности, Гиппарха. Представим себе его в разговоре с тем же Эйлером среди телескопов и прочих инструментов новейшей обсерватории; узнав об успехах пошедшей от него науки, он, думается нам, в следующих словах обратился бы к своему иерофанту: «Да, вы осуществили много такого, о чем я и помышлять не смел; вы раздвинули до бесконечности пределы того мира, изучению которого я посвятил свою жизнь; моя система — лишь слабый эскиз в сравнении с тем, что вами найдено и удостоверено. Но вы заплатили за все это слишком дорогую цену, изгнав из вашего мироздания взаимную симпатию и водворив на ее месте взаимное тяготение бездушных масс. От вашей науки веет холодом; ни согреть, ни вдохновить меня она не может. Для меня мои светила были родственными мне, но гораздо более совершенными существами; моя душа очищалась и возвышалась от общения с ними. Ваши безучастные миры мне чужды, и я чувствую себя среди них затерянным, точно на громадном, необозримом кладбище. Если же вы этого не чувствуете, то, видно, у вас не органом больше, а органом меньше, чем у нас. Прославляйте поэтому сколько угодно точность ваших наблюдений, широту и теоретическую истинность вашей системы; но, ради богов, не говорите о ее нравственной ценности для человеческой души!»

И что мог бы ему ответить Эйлер?

Об этом всякая догадка была бы праздной; но мы, на пороге двадцатого века, можем ответить ему следующее:

Догмат всемирной симпатии был величайшим благодеянием для человечества; только благодаря ему могла возникнуть среди него любовь к чистой, независимой от узкоутилитарных соображений науке, которая в эпоху своего зарождения еще ничем другим не могла пленять человеческий ум. Но своим многовековым господством над человеком он перевоспитал его; любовь к науке, державшейся некогда на нем, благодаря этому господству стала наследственной чертой души человека, основной частью его умственного естества. И вот причина, почему даже тогда, когда наш догмат был признан заблуждением, юношеской мечтой человечества, любовь к науке не погибла: она не нуждалась более в теплой атмосфере родившего ее догмата, так как она успела окрепнуть и пустить глубокие корни в нашу душу. По той же причине продолжало жить и сознание нравственного воздействия на нее науки о мироздании. Подобно тому, как человек, глубоко веровавший в своей молодости и тихо, без жестокой борьбы и озлобления, изве-

рившийся в течение дальнейшей жизни, продолжает с любовью смотреть на священные символы, перед которыми он некогда благоговел, и чувствует их нравственное значение для себя, — точно так же и мы в настоящее время вполне искренно повторяем великую формулу, в которой некогда Еврипид выразил идею об облагораживающем влиянии науки. Натура наша стала сложнее; наш ум не признает более всемирную симпатию как догмат, но наше сердце продолжает ее чувствовать, как таинственную силу, соединяющую нас с окружающей природою. Не стало более священного дуба в Додоне, вещавшего некогда смертным их грядущую судьбу шелестом своих листьев; но шум лесной чащи продолжает действовать на нас, ее песня находит себе отклик в нашей душе, утешая и веселя ее в минуту горя. Не все, конечно, одинаково восприимчивы к этому голосу природы; есть между нами и такие, которым он ничего не говорит, как есть слепые, глухие и вообще увечные; тех же, отзывчивость которых особенно сильна, мы называем поэтами. Поэтическое чувство — это та часть нашего умственного организма, в которой и поныне живет лишенное своей догматической определенности сознание всемирной симпатии.

Итак, с одной стороны — наследственность, а с другой — никогда не прерывающееся общение новейшего человечества с памятниками эпохи, предшествовавшей великому расколу, той счастливой эпохи мира и гармонии, когда наука еще давала человеку то, чего жаждала его душа, когда еще не было рокового разлада между надеждами и действительностью, между субъективной и объективной самооценкой человека в его отношении к мирозданию. Этот очаг любви горит среди нас, мы бессознательно проникаемся его теплотою; науки живут, живет и вера в их нравственную ценность <...>

Мы не можем — по крайней мере те из нас, которые не погрязли в частных интересах своей специальности и не лишились способности обзирать общенаучное движение, — не можем, повторяем, спокойно отвергнуть мнение пессимистов, утверждающих, что мы идем навстречу новому *техническому* средневековью, столь же убогому и мрачному, как и то старое, схоластическое; не можем не чувствовать беспокойства, видя, как одни на все лады толкуют о банкротстве науки, другие с поразительным бесчувствием прославляют привлекательность той ее *facies hippocratica*, с которою она недавно предстала перед нами в пресловутой книге-исповеди Геккеля, третьи, одинаково независимые от обоих, точно какие-то Бенвенуто Челлини наизнанку, с легким сердцем бросают и науку в свою всепожирающую партийную печь. Но мы можем утешать себя сознанием, что власть времени, бессильная перед самой нау-

кою, властвует над аспектами, в которых она представляется человеческому уму. Если симпатический аспект со времен Ньютона уступил свое место механическому, то это еще не доказывает, что последнему суждено продержаться до конца жизни человечества, — не доказывает невозможность третьего, *синтетического* аспекта, о характере которого теперь и думать было бы преждевременно. Когда он воцарится, тогда, конечно, не воскреснет астрология — она, повторяю, наука умершая и воскреснуть не может, — но, быть может, народится новая наука о мироздании, не менее утешительная и несравненно более совершенная, чем наивная мечта мнимой халдейской и египетской мудрости.

❁ ТРАГЕДИЯ ВЕРЫ ❁

Воля Бога — осуществление жизни.

Вечный мир и порядок царят в заоблачном пространстве; вечными волнениями, вечной борьбой обуреваемая заключенная в пределы атмосферы среда. Здесь — царство трех стихий, доступных для одушевленных организмов; там простирается необъятная неизменяющаяся четвертая стихия, пламенный эфир — «пылающая стена вселенной», как ее называет Лукреций...

Таково было долгое время представление человечества о мироздании. С этим представлением мы считаемся и поныне, когда говорим о четырех стихиях, и это вполне справедливо: оно содержит в себе не одну только долю правды, а всю правду, если только перевести его с материального языка наивной древности на более осторожный и отвлеченный язык современной науки. Туда, в заоблачную, бесстрастную стихию, удалило древнее человечество и своих богов — притом тем дальше, чем более догмат об единокровности людей и богов стал подвергаться сомнению, чем сильнее человеческая мысль стала противиться представлению о страждущем Боге; так-то сонм могучих властелинов природы, некогда ходивших среди людей, все более и более сосредоточивался на каком-нибудь Олимпе, окружая сияющим ореолом его загадочную вершину, пока он наконец, отступая перед пытливой стопой и мыслью человека, не отделился от нее и, поднимаясь все выше и выше, не слился с небесными светилами, которым он и поныне оставил свои имена. С тех пор божество пребывает в царстве вечного мира и порядка; там нет ни бурь, ни страстей, там никакая «трагедия» невозможна.

Три доступных человеку стихии никогда не проникнут в ту четвертую и не внесут в нее свой разлад, свои страдания, свою жизнь; зато четвертая стихия пребывает среди нас с тех пор, как Прометей похитил частицу пламенного эфира и принес ее людям.

С этого времени частица божества обитает в наших сердцах; живя одной жизнью с нами, она претерпевает все наши тревоги и страдания и, в силу своей высшей природы, заставляет нас претерпевать их сильнее, мучительнее, чем какое бы то ни было одушевленное существо. Трагедия божества невозможна; но трагедия веры, этой зароненной в человеческие сердца искры божества, не только возможна — это самая могучая, самая захватывающая из всех возможных трагедий. Отдельные ее акты и сцены писали многие — все те, в чьей груди зароненная искра Пометеева огня давала более сильное пламя, чем у обыкновенных людей; они писали их, одни — своим пером на хартиях и пергаментах своих творений; другие — своими действиями на видимых скрижалях истории и невидимых — смутной, но живучей традиции народного сознания; третьи — своею кровью на языческих аренах и христианских плахах и кострах. Но возможно ли написать ее всю? Думаем, что нет; да и если бы родился когда-нибудь столь могучий умом и сердцем человек, который сумел бы перенести трагедию веры из области чаяний в область ясных представлений, — он остался бы единственным читателем своего произведения.

Но почему же, спросят, посвящаем мы свой труд попытке, которая, по самому существу своему, должна остаться несовершенной? Потому, что успех, который работа мысли сулит исполнителю, состоит не в одном только совершенстве отдельного результата. Имея выбор между совершимостью малого и величию несовершенного, дух человека безустанно мечется между тем и другим. Если он настроен так, что в первом случае малость, а во втором несовершимость отравляют ему работу, то он гибнет так, как гибнет герой в «Потонувшем колоколе» Гауптманна, когда его услужливые, но слабосильные работники-гномы, вместо задуманного целого, созидают ему превосходные, но частичные узоры; если он, во избежание этой гибели, отрекается от своих чаяний, довольствуясь мелким и осуществимым, то он слишком дорогой ценой окупает свое спасение, вырождаясь из творца в ремесленника. Итак, что же делать? Примиримся с обоими изъянами, в силу самой природы вещей присущими нашей работе, — не с одной только малостью совершимого, но и с несовершимостью великого. Уподобимся созидательницам живых островов в тропических морях: будем терпеливо, атом за атомом, сооружать наше коралловое здание, но будем время от времени, отрываясь от работы, заглядывать вверх, сквозь туман волн: далеко ли до света? Эти паузы, конечно, не двинут вперед нашего труда, но дадут нам, быть может, свежесть и бодрость продолжать его.

Повторяем — примиримся с тем, что нам не удастся вполне

перенести трагедию веры из области чаяний в область ясных представлений; наш предмет и так велик, и свежесть духа, внушаемая его изучением, вознаграждает за такую работу: она будет, таким образом, несовершенной, но не безуспешной. Но, чтобы достигнуть подобного успеха, мы должны поступить так, как поступают всегда при научных трудах: мы должны продолжать работу с того места, на котором оставил ее последний крупный деятель на этом поприще.

I

Таким деятелем является немецкий поэт так называемой «реакционной» эпохи, Карл Иммерман; его символическая драма «Мерлин» даст нам и точку отправления, и в значительной мере материал для наших рассуждений. Едва ли имя Иммермана может рассчитывать у нас на то, чтобы возбудить полное представление о его деятельности; да и в самой Германии держится только память о его Oberhof, этой прелестной повести из народного быта, извлеченной из его могучего сатирического романа «Munchhausen». Остальное и там уже быльем поросло. А между тем поэт Мерлина, друг Гейне и Мендельсона заслуживает того, чтобы его творения были спасены от несправедливого вердикта потомства, обрекшего их, по-видимому, на забвение.

Но об этом здесь говорить не приходится; нас здесь интересует исключительно его «Mythe», как он назвал свою драму «Мерлин».

Публика довольно безучастно отнеслась к этому глубокому по содержанию и чарующему по форме творению. Поэт знал это и без труда мирился с своей судьбою. «Мой Мерлин, — говаривал он, — изнемогает под тяжестью своей метафизической брони». И все же он признавал свое бессилие дать своим идеям другую форму, и это бессилие понятно: и мы в свою очередь не видим лучшего средства развить трагедию веры, как пользуясь созданными немецким поэтом образами. Мы просим наших читателей последовать за нами прежде всего в величественный храм Иммермана, в надежде, что нам удастся открыть с него еще более широкий горизонт, чем какой представлялся утомленным глазам его даровитого зодчего.

Итак, что такое «Мерлин» Иммермана? Что такое, прежде всего, сам Мерлин?

II

Его образ был заимствован поэтом из средневековых романов, которые именно тогда, в эпоху расцвета романтизма, деятельно разрабатывались представителями как литературы, так и науки; надобно, однако, сознаться, что его роль в этих романах была довольно жалкая. Вряд ли где-либо разлад между грандиозностью первичной концепции и слабостью исполнения чувствуется сильнее.

Согласно первой, Мерлин не более и не менее как антихрист. Владыка ада, испуганный сошествием Спасителя в его мрачную обитель, решает последовать примеру своего великого противника: овладев телом, но не душою девушки-христианки, он делает ее матерью намеченного им врага Христова, знаменосца адской рати на земле. Но его замысел не удастся; его сын наследует от него только силу ума, в остальном же решительно становится на сторону своей матери, безвинно обещанной, скромной и богобоязненной девы. Таково начало; но вызванные им ожидания не удовлетворяются дальнейшим ходом романа. Деятельность Мерлина сводится к длинному ряду довольно наивных и бесцельных чудес, которые он творит при дворе английских королей, Утера и его сына Артура; в заключение он гибнет благодаря бретонской красавице Ниниане (правильнее: Вивиане), которая, влюбив его в себя, выманивает у него все его чудесное знание и окончательно его к себе приковывает; всемогущий некогда чародей кончает свою жизнь беспомощным и обессиленным, под чудесным боярышником в брионском лесу. — Таков роман о «волшебнике Мерлине» (*Merlin l'enchanteur*); посмотрим теперь, что из него сделал наш поэт.

Отчаяние владыки мрачного царства остается точкой отправления и здесь; оно изображено в первой сцене пролога, в разговоре сатаны с Люцифером, происходящем где-то в горах на окраине сирийской пустыни. С них открывается вид на плодородную равнину; там живет богатый хозяин-христианин с своей молодой дочерью, Кандидой. Ее чистота прельщает сатану; и действительно, в своей безграничности ее благочестие идет навстречу его планам. Не довольствуясь христианской жизнью в своей семье, она идет к отшельнику Плациду, чтобы провести ночь в молитве среди благоговейной тишины пустыни; здесь и совершается задуманное сатаною дело. Но помыслы девы были чистые; звуки гимна «*O sanctissima*», раздающиеся в отдалении и носящиеся во время роковой ночи над «великим деянием мрака», говорят нам, что в конце концов сатана ошибается в своих расчетах.

Чудесное зачатие Мерлина — содержание пролога; отмечу тут

же, что в его трех главных лицах изображены представители трех различных типов веры. Сатана — это античная, эллинская вера, пораженная, по-видимому, насмерть появлением Спасителя; отшельник Плацид — это первобытное, наивное христианство, не тронутое еще богословием и видящее в смиренном обращении к Христу залог отпущения грехов; что касается Кандиды, то она в своей безгрешной девственности предвещает Мерлина. Но об этом будет подробнее сказано ниже.

Действие главной части трагедии происходит в Англии; туда бежал с малолетним Мерлином его воспитатель Плацид, спасаясь от преследования возбужденной против чудесного отрока толпы. Кандиды уже нет: Мерлин почтил ее надгробным памятником и похоронил с нею заодно и первую эпоху своего земного бытия. Отрочество миновало, наступила пора зрелой деятельности — перед нами возмужалый Мерлин.

В чем же его задача?

Постараемся описать ее словами самого поэта, не отступая перед трудностью передать русскими стихами таинственную религиозную поэзию, для которой он привлек чуждую нам, но как нельзя более уместную средневековую «титурелеву» строфу. Плацид все еще находится при Мерлине, записывая на своих скрижалях его слова о судьбе человечества. Рассказ был доведен до тех дней, когда Господь носил Свой крест на земле; теперь идет продолжение:

Уж видя пред собою
Ночной измены жало,
Он чашу взял рукою,
Рек: «Кровь Моя сотрет грехов начало.
Берите, пейте; се — завет Мой сущим.
Что было, — прошлым стало,
И память Вечери сияет над грядущим.

В крови Моей — спасенье
Двойною благостыней:
И миру в исцеленье
Пролью ее, и избранной дружине.
Вас я пошлю ко всей живущей братье,
А сам в святой пустыне
Свой тайный храм воздвигну — в Монсальвате».

Учитель вдохновенный
На древе мук скончался;
Вдали был Петр надменный,
Лишь юный Иоанн в слезах при Нем остался.
Пришел слуга; копья ударом сильным
Рассек он бок священный,
И полилась потоком кровь обильным.

И стал отступник низкий
Сосудом силы новой:
Иосиф Аримафийский,
Что вечно чужд был братии Христовой, —
Он с чашей Вечери к кресту явился;

Поток волны багровой
В нее приняв, он молча удалился.

И вот Любовь святая
Два царства основала:
Усердием пылая,
Христова рать лжеверье побеждала,
А Иосиф, тайны властелин блаженный,
Мирских забот не зная,
Лелеял дух в пещере сокровенной.

Те в муках воссияли
Среди народов Рима;
Без горя и печали
Вкушал он святость в стороне родимой.
Тех призывал палач к ответу дикий;
Его ж в тиши, незримо,
Первослугой избрал Грааль Великий...

Когда же смерть позднее
Его коснулась нежно —
Как в цветнике лилеи
Рука срывает девы безмятежной —
Тогда покинул и Грааль чужбину
И снова, пламенея,
К предвечному вознесся Властелину.

Но ныне пребывает
Он вновь в стране печали:
В словах моих пылает —
Запомни — *первое реченье о Граале*,
Но близок возжеланный час *второго*:
Тогда твои скрижали
Вновь вещее мое воспримут слово.

В чем состоит это «второе речение о Граале», этого Мерлин Плациду не сообщает: мы узнаем это из его молитвы, которую он произносит уже по уходе своего верного пестуна. Вот эта молитва:

Ты пожелал, о Неисповедимый,
Пройти чрез весь позор и смрад земли;
Исчадья мрака гордо унесли
Всевышней ласки след неизгладимый.

Ты рыбакам и мытарям подпал,
Врага-разбойника душе бесчестной
Сулил Ты дар трапезы наднебесной,
Тусклым умам завет Свой даровал.

И снова, кроткий Боже, в Монсальвате
Ты власти подчинен тупых сердец:
Тобой владеет Титурель-простец
С своею низменной, презренной братьей.

Закончен ныне нисхожденья путь!
На путь обратный, одухотворенный,
Твоим огнем и светом озаренный
Велел Мерлину Ты Себя вернуть.

Сонм паладинов, сонм красавиц стройных
Я увлеку, двор короля-орла,

Красой любви венчанные чела:
Граалю дам я пестунов достойных!

Глубокий смысл того, в чем Мерлин видит свое призвание, будет разъяснен в свое время; здесь же мы не будем разрушать мифической оболочки, скрывающей замыслы поэта.

Освободить святыню Грааля из недостойных рук темного Титуреля, отдать ее доблестному королю Артуру и его паладинам, представителям всего лучшего, что только создала земля, — вот задача, которую себе поставил Мерлин. Тщетно хочет ему воспротивиться его отец, явившийся приобщить его к тем замыслам, ради которых он его создал, — Мерлин отрекается от сатаны и торжественно заявляет о своей решимости служить одному только Богу. Но в то время, как он направляется ко двору Артура, ему преграждает путь соперник и противник — волшебник Клингзор.

Этот соперник уже стар. Всю свою жизнь он посвятил исканию в природе того, что выше всякой природы; он стяжал славу великой, неземной мудрости, прослыл богом среди людей, но не нашел ничего, чему он мог бы поклоняться сам. Теперь он видит, что у него собираются отнять и тот сосуд без содержания, которым он, за неимением лучшего, тешил себя до тех пор, — поклонение людей: приближается новый пророк на смену старому. Клингзор решает не допустить этого; но встреча с Мерлином имеет другой, неожиданный для него исход. В душе вдохновенного юноши он находит то, чего он так долго тщетно искал; побежденный, но ликующий сердцем, идет он спокойно умирать в своем Замке Чудес; Мерлин же продолжает свой путь к Артуру.

Тем временем и при дворе Артура стали ждать Мерлина. Веселая жизнь рыцарей и дам, озаряемая светом чести и светом любви, давно уже не удовлетворяла короля, давно уже мысль о Граале ему щемила сердце непонятной тоской. В своей тревоге он обратился к Клингзору; старый волшебник понял, что короля устрашает мысль о смерти, и, зная, что только не имеющее начала может избежать конца, дал ему насмешливый совет: «искать дитя, не имеющее отца». Этим он, сам того не сознавая, подготовил почву для Мерлина. Пока этот последний приближается, жизнь паладинов течет обычным порядком; в ряде сцен изображены волнующие их заботы: проблема чести, о которой спорят первые рыцари двора — Эрек, Гавейн, Гарейс; проблема рыцарской любви, возбужденная ново-прибывшим рыцарем Ланселотом, который, как спаситель королевы Джиневры, требует права посвятить ей свою любовь, не зная того, что она — супруга господина. Песни менестреля веселят участников этой беззаботной жизни; наконец разноцветные огни па-

латок потухают; тихая ночь воцаряется над спящим двором короля Артура. Вот обстановка, в которой его застает Мерлин.

Но он застает там еще одно существо, встреча с которым должна была оказаться для него роковой. Это — сестра королевы, красавица Ниниана. Верная своему имени (означающему, якобы, по-халдейски: «я этого не сделаю»), она бежала от сестры, когда та отправилась ее искать; теперь же она пришла сама, и пришла с подарком, рубиновым кольцом, обладающим способностью показывать каждому предмет его желаний. Кольцо светится над палатками рыцарей, и перед их сонными глазами возникает то, к чему их бессознательно влечет неведомая, непреодолимая сила — храм Монсальвата. Приход Мерлина разрушает чары; Ниниана убегает, Артур и паладины просыпаются; Мерлин венчает Артура царем Грааля. Все отправляются в путь, отыскивать Монсальват. Но как, спрашивается, отнесется к их начинаниям сам Монсальват и управляющая им неисповедимая воля?

Действие переносится туда, в Землю Спасения (*Salva Terra*), где под строгими сводами готического храма блистает святая чаша, озаряя чудесным светом таинственный полумрак обители и наполняя неземным блаженством души своих слуг, рыцарей Грааля. Новый член удостоился приобщения к избранной братье: это — молодой Лоэнгрин. Лишь на пороге святыни удастся ему постигнуть тайну Грааля, оставшуюся неизвестной Мерлину; но в ту минуту, когда он готовился войти в обитель, выходит Титурель и объявляет о последнем решении Божества. Грааль должен покинуть Запад, должен перенестись в Индию и ее дремучие леса; последний пришелец, сподобившийся коснуться порога святыни, должен вернуться в мир и принести ему весть о Граале. Итак, Мерлин и его миссия отвергнуты.

Тем временем Артур, Джиневра и паладины блуждают в пустыне по указанному Мерлином пути. Все утомлены; Эрек в изнеможении падает. Король велит положить его на носилки, чтобы он хоть мертвым достиг Монсальвата; раздаются голоса: «Ищите Мерлина!» В самом деле, где остался Мерлин? Он пожелал дать себе кратковременный отдых в брионском лесу: там Ниниана с детски веселыми песнями удит рыбу в светлом пруду; там цветет боярышник, маня под свою прохладную тень усталых и — влюбленных... Воронов, беспокоивших своим криком Джиневру, прогнали, но мертвая тишина пустыни еще страшнее. Последний хлеб, последняя вода розданы; король в отчаянии посылает двоих паладинов искать путь на родину. Из них возвращается один, другой поскользнулся и упал в бездну; это — единственная дорога, ведущая домой. Теперь осталась одна только надежда: «Зовите Мерлина!» Снова раздаются

крики: «Мерлин, Мерлин!» Их слышно и под боярышником, но неясно; Мерлин хочет уйти к своим, но Ниниана его удерживает: зачем? Ведь это олени кричат в лесу. Мерлин остается: надо утешить испуганную девушку, оставить ей залог верности. Но где этот залог? Где та сила, перед которой остановилась бы власть Мерлина? Такая сила есть:

О нет, есть слово, слово роковое:
Им можешь ты Мерлина к этим дебрям
Навеки приковать...

Одно слово! Что же это за слово?.. Опять слышны крики: «Мерлин!»... «Нет, ты права, — говорит Мерлин, — в лесу кричат олени». Страшное слово, еще не будучи произнесено, уже наполовину заморозило его душу; его мысли кружатся вокруг него, он не в состоянии отказать Ниниане, просящей его поверить ей свою тайну.

Он шепчет роковое слово на ухо подруге. «Я не расслышала», — отвечает Ниниана и, чтобы удостовериться, повторяет его. Вмиг Мерлин превращен: ему кажется, что он в цепях, что он прикован к стене железной башни. Ниниана с криком спасается от его угроз; паладинам, отчаянные вопли которых в третий раз оглашают сцену, он громко отвечает: «Я здесь! Здесь, в башне!..»

Я рву эту цепь — не слабеет она,
Я бью этот столб — но напрасно!
Охотно б я бросился к вам из окна,
Но вижу — в пучине там красной
Страшилища чмокают, пастью грозя...
К чему ж этот зов ваш унылый?
Я столько страдал, и заснуть мне нельзя;
Нет силы бороться, нет силы!

Это — главная часть трагедии, озаглавленная «Грааль»; следует краткий эпилог: «Мерлин-страдалец». На кладбище среди готических стен с их узорчатыми, разноцветными окнами встретились трое: Пладид, отыскивающий Мерлина, менестрель, отыскивающий Артура, и Лоэнгрин, отправленный к людям с вестью о Граале. Узнав от последнего о бесполезности поисков, менестрель разбивает арфу, посвященную славе Артура; Пладид разрывает пергамент с записанным на нем «первым речением о Граале». Лоэнгрин хочет их утешить, но сам утешения не знает.

В презренном прахе, в душном смраде тлеет
Все, что прекрасного дала земля;
На чье же благо власть твоя радеет?
Я вижу — всюду бледные поля,
Обитель скорби, смерти и гниенья;
На них, уныло тканью шевеля,
Развернут черный стяг Уничтоженья.

Это — итоги происшедшего до сих пор; но вот в действие вво-

дится новый момент. К Мерлину, поющему под боярышником безумные песни, является сатана. По его мановению «недостойное зрелище» прекращается. «Где я?» — спрашивает Мерлин. Скоро к нему возвращается сознание; его второй вопрос: «Где мои друзья?» — «У меня», — отвечает сатана. «У тебя?» — «Да, в общине людной — в аду, у меня». Мерлин в отчаянии ломает руки; его собеседник его утешает:

Не бросают их с выси
На острый утес,
Не вплетают их в спицы
Жужжащих колес,
Им не стелют из игл
Раскаленных постель,
Не спускают нагих
В ледяную купель —
То нелепая черни слепой болтовня!
Но недвижно вовек, нерушимо стоит
Мое слово — гранит:
Что к Нему они шли — а дошли до меня!

Теперь Мерлин знает, что Бог его отверг; отверг — но за что? Иль может быть, — коварно спрашивает его сатана, —

Иль может быть, виновен ты пред ним?
Был ты нечистой страстью одержим?
Таилась спесь, иль дерзкие желанья
В укромных уголках твоей души!
О, если так — лампаду покаянья
Затеплив в ней, к ногам Его спеши!
Он милостив; с улыбкой состраданья
Он примет вопль смиренной простоты —
И от меня вовек свободен ты!

Мерлин.

Мне не в чем каяться! Душа моя,
Единый вздох тоски и вожделенья,
Как дым священный жертвоприношенья,
К Нему стремилась в горние края,
Чтоб в трепетном восторге преклониться!

Сатана.

А Он? Скотины ниже навсегда
Низринул Он тебя!

Мерлин.

О да... о да!

Таким образом, почва подготовлена; сатана вторично — и на этот раз с полной надеждой на успех — пытается завладеть своим непокорным сыном.

Приди ко мне! Ты будешь принят мной
Со всеми язвами души больной,
Раздавленный позором долгих дней.
Ты исцелишься на груди моей,
Окрепнешь под моей бодрящей сенью.

Довольно жертв ты уж принес ученью.
Познай же чрез меня, кому и лесть
И ложь противны, кто ты был и есть.
Отбрось ярмо неволи и бессилья!
Вкуси свободу, мудрость, красоту
В их сладостном, чарующем обильи.
Воспрянь, будь нашим! Преступи черту.
Оставь Его, пусть буду я твой бог!

Мерлин.

Нет.

Сатана.

Будь же проклят! В смраде тленья
Сгинь, создание мое! (*касается его*).

Мерлин (умирая).

Да святится имя Твое!

III

Сатана

Так-то, после гибели одних и отчаяния — т.е. интеллектуальной смерти — других, остаются живыми только оба крайних, непримиримых принципа веры, олицетворенные в двух символах — сатане и Граале. И пока жив будет мир, эти два принципа будут образовывать оба полюса веры, и от них будут исходить те враждебные друг другу течения, которые, встретившись в груди одного и того же человека, будут вызывать такой же конфликт, такую же трагедию, как и в драме о волшебнике Мерлине. Выяснение этих двух принципов поэтому — наша первая задача.

Начнем с сатаны. Уже по пересказу драмы читатель мог заметить, что перед ним не дьявол, не отец зла и враг рода человеческого — дьявол уживался бы со всяким типом веры, будучи анти-тезисом божества, и не мог быть носителем особой религиозной идеи. Нет; исходя из совершенно правильной мысли, что наша умственная и нравственная культура есть продолжение античности, а не юдаизма, поэт представил в своем сатане именно античную религию, поскольку она выражалась не в культах, а в сознании просвещеннейших мужей древности. И да не подумает читатель, что поэт допустил анахронизм, воскрешая окончательно будто бы побежденную христианством и поэтому отжившую свой век религию. Та религия античности, о которой идет речь, была, правда, побеждена христианством, но не уничтожена им; она всплывает наружу везде там, где светоч христианства тускнеет, и если бы современной науке о мире, чиновником которой признается

Дарвин, удалось выработаться в цельное интеллектуально-этическое мирозерцание, то им стала бы именно античная религия иммермановского сатаны. Но почему же, спрашивается, поэт сделал ее носителем библейского сатану, а не какого-нибудь эллинского бога? Ленау в своем дифирамбе, посвященном памяти Бетховена, говорит, что «при звуках его симфоний, шумящих точно ливни святой грозы, ему чудится, что на тучах приближается Зевс и целует обгащенное кровью чело Христа», причем он понимает такой же контраст, как и наш. Но Иммерман писал драму; драма предполагает фабулу, а для Зевса нет общей фабулы с христианским Олимпом. К тому же историческая эволюция религий шла навстречу символизации, избранной нашим поэтом: отцы церкви объявили языческих богов дьяволами — можно было поэтому без натяжки выставить сатану представителем языческой религии. Это до того естественно, что современный итальянский поэт Джозуэ Кардуччи пошел по тому же пути: некоторые строфы его знаменитого *Inno a Satana* производят впечатление, будто они написаны под влиянием «Мерлина».

Для сатаны общая фабула с христианским Богом, разумеется, была; но для того, чтобы сатана мог явиться в требуемой роли представителя античной, т.е. естественной, религии, ее нужно было несколько видоизменить, вводя в нее новые элементы. Эти последние восходят к герметизму, допускавшему, что высшее божество поручило сотворение мира низшему, так называемому Разуму-Демииургу — и, через герметизм, к Платону, творцу самого понятия «демиург». От герметистов это учение перешло к гностикам, отождествившим Демиурга с сатаной; Иммерман, подчиняясь духу своего времени, воспроизводит его с примесью гегелианства. Согласно его фабуле, Бог создал лишь хаос или материю как таковую, как отрицание самого себя, пустынную, неплодную, отверженную:

То видя, я, в любви порыве страстной,
На крыльях бури низошел к несчастной:
Вот — истина об ангелов паденьи!

«Тогда», продолжает он, стараясь вовлечь сына в круг своих замыслов,

Воздвиг земли твердыню я в пространстве,
Вогнал в брега мятежных вод громады,
Возжег светил в эфире мириады,
Представим сушь в живых пород убранстве,
Как жизнь в кого любовь моя вселила, —
Все движется, кричит, поет, ликует,
И каждой твари верно указывает
Путь бытия таинственная сила.
Но день седьмой, вкусить восторг творенья
Прошелся я по всем долинам рая,

От всех созданий радостно взимая
Невинно-детской ласки приношенье.

Мы без труда узнаем тут божество Природы, непосредственно реальную, видимую и осязаемую, хотя и глубоко таинственную жизненную силу, которою живет наш мир и мы сами; но витализм — это научная теория, фундамент — если угодно — религий, но еще не религия. Для того, чтобы этой теории превратиться в религию, нужно, чтобы к физическому элементу присоединился нравственный; мыслима ли нравственность чистого витализма? Сатана утверждает, что — да.

О, вот она, обитель совершенства!
Сколь правильной, сколь чистой чередой
Зной лета в ней сменяется зимою,
Рождением — смерть, отчаяньем — блаженство.
Необходимей где необходимость?
Где долга круг законченной, теснее?
Где искупление вины цельнее,
Веществ и сил полней неразрушимость?
Богач страдает, алчностью томимый;
Размах победы в гроб героя сводит;
Улада власти точно сон проходит;
Народ живет в тени, несокрушимый.

Физический принцип поднят в нравственную сферу; закону сохранения материи и энергии в видимом мире соответствует столь же безусловный закон *сохранения нравственной силы*. Вся эволюция нравственной монады совершается внутри пределов земной жизни. Нет надобности, для восстановления нарушенного равновесия, прибегать к гипотезе надземного мира: оно восстанавливается здесь же, на земле, в силу того же витализма, который царит и в физической природе; «череде» рождений и смертей соответствует столь же чистая череда радостей и горестей, блаженства и отчаяния. Но что же сказать о явных несправедливостях нашей жизни? Их нет; то, что мы относим туда, столь же призрачно, как и кажущееся исчезновение материи, кажущаяся остановка движения. — А неравномерное распределение благ земных? — Оно существует только для того, кто односторонне судит о предметах и, видя в них одни только плюсы или одни только минусы, скрывает от себя простой факт, что $(+ 1000 - 1000)$ и $(+ 1 - 1)$ — одинаковые величины. — Но вот — счастливец, баловень природы и судьбы; вот, с другой стороны, — больной или узник; неужели в одном существовании этих двух противоположностей нет вопиющей несправедливости? — Нет, так как оба они не одинаковой душой воспринимают свои ощущения; почему же вы, признающие $1/2$ и $1000/2000$ за одинаковые величины, в данном случае сравниваете только числители, упуская из виду неравенство знаменателей, т.е. воспринимающих душ? Примите во внимание и их — тогда вы увидите, что момент высшего

упоения счастливца представляет такую же величину, как и моменты отдыха больного или узника. — А смерть? — Она неощутительна для особи, которая, не выработав еще индивидуального самосознания, живет одной общей жизнью со своей породой; для той же, у которой это сознание выработалось, интенсивность индивидуальной жизни должна служить вознаграждением за потерянную экстенсивность. Чего же вы ропщете? Откажитесь, если вам страшно, от «лжеверы в мнимое я» (Ichwahn), и вы без труда, размышляя о «ценности жизни», присоединитесь к «героическому мирозерцанию» реформатора наших дней. — Углубитесь в прелесть этого нравственного макрокосма, точный реверс физического, и вы увидите, что и здесь, не выходя из пределов видимой жизни, «силы восходят и нисходят, взаимно подавая друг другу золотые сосуды».

Итак, живи вовсю, живая тварь, развивай зародыши всех сил, вложенных в тебя природой; в этом не только наслаждение, но и заслуга. Раз вне жизни нет ничего, то закон жизни остается единственным обязательным для нас законом, единственным мерилom, дающим нам познать ценность всего, что окружает нас; хорошо все то, что способствует осуществлению жизни. Хороша деятельность, но деятельность полная, всесторонняя, затрагивающая и призывающая к жизни по возможности все части нашего существа; хорошо напряжение этой деятельности, делающее человека героем, когда жизнь бурной волной разливается по жилам, когда чувствуешь, что все полно тобою и ты полон всем, когда все прошлое, все настоящее сливаются в один упоительный миг; хороши страсти, ведущие к этому торжеству, — и отвага, и гнев, и любовь... особенно любовь. Тут закон жизни действует с удвоенной силой; природа, озабоченная сохранением и развитием породы также и вне пределов существования особи, окружила всеми чарами, которые были в ее власти, момент этой передачи, этого излучения жизни. Она хотела, чтобы все стремились к этому высшему наслаждению чувств, так как только при этом всеобщем стремлении возможно всеобщее соревнование и победа совершеннейших, с нею — передача достоинства, а с этой — постепенное совершенствование породы, высшее осуществление закона жизни.

Такова религия — сатаны.

И вдруг золотая цепь, сдерживавшая в пределах видимости нравственный макрокосм, разрывается; чья-то таинственная рука направляет ее отделенные друг от друга концы куда-то вне пространства, в невидимый, неведомый мир; чье-то властное слово свергает закон жизни с того престола, откуда он одинаково управлял и физической, и нравственной природой. Отныне гармония мироздания нарушена, нравственный макрокосм перестал быть реверсом

физического; их силы, действовавшие до тех пор в одном направлении, отныне обращены друг против друга. Что прежде называлось жизнью, теперь было объявлено смертью, и ему была противопоставлена другая — истинная, настоящая жизнь; пути же к достижению этой новой жизни были прямо противоположны тем, по которым осуществлялась жизнь религии витализма. Требовалась не деятельность, а созерцание: не пылкое стремление, а отречение и лишение; не страсть, а смиренная кротость; не любовь, а...

Любовь. Что делать! Мы поневоле путаемся в терминологии, так как наш язык в своей эволюции не сопровождал перехода от религии сатаны к религии Христа. Но древние христиане знали, что делали, когда они новому принципу *христианской* любви, в противоположность к сверженному *амог*, дали имя *caritas* — и нам ничего не остается, как последовать за ними. Можем даже идти дальше, а ввиду того, что это последнее понятие получило свое наибольшее развитие в средние века, — принять и знаменующее его слово в его средневековой форме. Кто видел в Италии, накануне праздника св. Франциска, это слово: *Charitas* — пылающим огненными буквами на храмах этого восторженного проповедника христианской любви, тот поймет и одобрит предпочтение, которое ему отдается здесь.

Амог выделяет и возвышает одних на счет остальных; *charitas* — уравнивает всех, подводя их под общее понятие: «ближний». Дифференциация душ, естественная в обычной жизни, стала теперь немыслимой; было бы верхом нечестия допустить, что у труженика и страдальца душа менее чуткая, чем у какого-нибудь баловня природы и судьбы. А при равенстве знаменателей неравенство числителей оказалось явной и вопиющей несправедливостью: очевидно, нравственное равновесие, нарушаемое *здесь*, восстанавливается *там*; очевидно, всякое горе, всякое лишение *здесь* — будет возмещено *там*. Итак, беги от жизни и ее радостей, бессмертная душа: чем более ты будешь смирять и карать себя *здесь*, тем богаче, тем роскошнее станет сокровище, которое тебе будет представлено там.

А наследственность, а порода?.. Закон жизни в физическом мире неумолим: при новых условиях она должна мельчать и слабеть. Колесу эволюции дан обратный ход; мы должны вернуться к началу, к первобытному хаосу. Отец жизни, сатана, это знает: в провозглашении принципа *charitas*, в свержении закона жизни он видит замысел Всевышнего разрушить его творение, вернуть то, что было раньше.

Тридцать веков таил в груди надменной
Он гнев; но, видя, как цветущ и молод
Мир, что на вечный осудил Он холод,
Разлил Он вар броженья по вселенной.

Когда скончался Он на скорбном древе,
Настала счастью моему кончина:

Червь точит корни дуба-исполина,
Ржа загнездилась в зреющем посеве.

О очи смертных! Чаши золотые!
Не вами ль все, что есть среди явлений,
Отраду пьет из моря восхищений?
Моей любви вы символы святы!

А Он туманом вам покрыл печали,
Он вас игрой тончайшего коварства
Отвлек от светлого земного царства
В незримые, неведомые дали!

К чему им вкус, коль нет ему улады?
К чему им слух среди поста молчанья?
К чему суставы в лени прозябанья?
К чему глаза, кои цветам не рады?

И вот они, в расцвете чувств и силы,
Презреть решили плоти вожделенья!
О зуд безумный саморазрушенья!
О ненависть к истоку жизни милой!

Дай им, рабам бесплодного исканья,
Изныть в тоски потугах без ответа —
И нет для них зари, весны и лета,
Поблекнут все красоты мирозданья.

Моя печать, желанная свобода,
Истлеет в узах гнета и неволи,
Иссякнет жизнь, и в судорожной боли
Предсмертных мук скончается Природа!

Тогда — Его, что ныне служит мне,
И вновь с хаосом Он наедине!

Вот причина трагической грусти Демиурга — той грусти, которая даже его ближайшим подданным непонятна. Чудное слово *charitas*, видно, глубоко запало в душу человечеству.

Но сатана недоступен этой чувствительности; раздающееся вдали церковное пение звучит для него похоронной песнью всему тому, что он призвал к жизни, всему прекрасному и сильному, что было при нем и чему долее не бывать.

Вот обстановка, вот настроение, в котором созревает мысль — последовать примеру Всевышнего и, ради спасения закона жизни, дать гибнущему миру антихриста.

IV

Грааль

Что есть Грааль? — спрашивает Плацид своего молодого учителя в той сцене, где тот выясняет ему двойную сущность Крови Господней. И мы должны поставить здесь этот вопрос, — но не с тем, чтобы ответить на него словами наивной легенды.

В то время когда двери Монсальвата уже раскрылись перед Лоэнгрином, в его сердце закрадывается сомнение, не дающее ему перешагнуть порог храма. «Подлинно ль я избран? — спрашивает он. — Ведь дар мой скромный — многих дарованье». Но тотчас его ум проясняется, ему совестно своих сомнений:

Стальнойю цепью скован я призыванья;
Одна лишь мне дарована решимость:
Сознать себя носителем избранья!

«Да, Лоэнгрин», — отвечают ему:

Торгашеский расчет,
Блаженства клад за грош купить заслуги —
Отвержен духом Божиих высот.

Не чужды нам страстей безумных вьюги,
Не чужд души болезненной излом:
Сигуны грех, Амфортаса потуги.

Но торгаша признаем мы и в том,
Кто мнит, что пост, иль слезы, иль страданье
Его введут в святой Грааля дом:
Грааль — великой тайны ниспосланье.

Теперь только, когда ему открылась сущность этой тайны, ему позволяют прочесть надпись над входом храма; она гласит:

Я основал Себя по собственному праву;
Искать Меня — не вам!
Того счастливца, что нашел Мою державу, —
Того искал Я сам.

По этим словам мы легко узнаем, что такое Грааль и какая его роль в трагедии веры; Грааль — это благодать, единственное условие оправдания и спасения для христианства. Да, единственное; рядом с ним нет другого; заслуга, как в ее положительных проявлениях («заслуга» в тесном смысле), так и в отрицательных («пост, слезы, страданье»), решительно отвергается; цена ей — «грош», и только «торгаш» может воображать, что за этот «грош» ему удастся купить спасение. — Но чем же можно удостоиться этой благодати? — Ничем; она всецело в руках Того, Кто ее ниспосылает избранным. Человек ничем не в состоянии содействовать достижению этой благодати и, следовательно, — своему спасению; во-первых, потому, что все средства, которыми он располагает, ничтожны в сравнении с величием предмета его желанья; во-вторых, потому, что такая открытая человеку возможность *заслужить* свое спасение была бы ограничением прав Всевышнего — даровать его своим избранникам по своему собственному произволу. Нет, человек должен отказаться от всякой мысли о том, будто он своими делами может снискать расположение своего Творца; его единственное дело — это «сознать себя носителем избрания»; его оправдывает только вера — и более ничего.

Учение о всемогущей и самодовлеющей благодати, как известно, едва было затронуто восточной церковью, занимавшеюся почти исключительно космогоническими и христологическими вопросами; зато на Западе, где еще жил юридический дух древнего Рима, отношение человека к Творцу было главным предметом всеобщего внимания. Всех волновало соотношение обоих путей, представляющихся к спасению; *opera meritoria* — со стороны человека и *gratia gratis data* — со стороны Бога. Первым, решительно высказавшимся в пользу исключительного значения второго, был великий Августин; все это учение поэтому носит название августинизма. Его последствия были очень серьезны; ведь если человек никакими своими деяниями не может изменить в ту или другую сторону движение Божьей благодати, то это значит, что Бог еще заранее, еще до их рождения, наметил и избранных, и отверженных (*praedestinati*); но если так, то где же справедливость? — Где справедливость? Справедливость требовала бы, чтобы вся человеческая порода была обречена на гибель, так как она вся, как *massa perditiones*, заслуживает ее; если же Богу в его неисповедимой милости угодно добрую часть ее, по собственному выбору, спасти и удостоить высшего блаженства, то кто осмелится видеть тут нарушение справедливости? — Но где первый принцип христианской нравственности, где *charitas*? В чем ее смысл, если она не может содействовать спасению ближнего от угрожающей ему гибели? — *Charitas* изменяет свое направление; от существа она переносится на Творца, являясь заслуженною благодарностью Ему за дарованную благодать; она естественно сопровождает то чувство, которое признается единственным деянием избранника.

Нетрудно заметить, что то христианство, выразителем и символом которого является Грааль, далеко не тождественно с тем, которое вызывало гнев и отчаяние сатаны и породило в нем желание создать антихриста. Действительно, там требовались отречение и лишения, долженствующие добыть христианину, взамен пожертвованных им земных благ, вечное сокровище в небесах, — здесь это отречение, эти лишения являются «торгашеским расчетом»; там мы имеем равенство людей, как ближних, под светом всеобъемлющей *charitas*, победившей дифференцирующий языческий *amor*, — здесь сохранено лишь слово *charitas*, понимается же под ним любовь к Богу, как благодарность за лично испытанную дифференцирующую благодать; там все исстрадалось

В тупом, святошеском унынье,
В тягуче-жалостной тоске;

здесь

В восторге, жизни, свете — мощь любви!

Отметим здесь это несоответствие — объяснить его еще не место, так как им главным образом обуславливается эволюция веры в душе самого Мерлина, о которой придется говорить ниже, — но установим вместе с тем факт, что христианство Грааля не менее, а гораздо более враждебно религии сатаны, чем то, которое привело его в ярость, когда он с сирийских скал смотрел на зачатие новой веры в долине Иордана. То раннее христианство — о нем речь будет тотчас — в одном сходилось с витализмом сатаны: оно признавало *деятельность* человека его главной заслугой, признавало соревнование в этой деятельности. Положим, этой деятельности было указано другое и даже противоположное прежнему направление, колесу был дан, как мы сказали выше, обратный ход; все же оно не было остановлено, движущаяся им сила не была разрушена, так что будущему поборнику замыслов сатаны достаточно было вторично изменить направление движения (это, спешим заметить, не конструкция, а прямой вывод из неоспоримых исторических фактов, как это подтвердит всякий, кто знаком с историей церкви). Здесь не то. Вся деятельность, какова бы она ни была, объявлена бесцельной и бесплодной; пускай учение о предопределении войдет в плоть и кровь верующих — и результатом будет повсеместный квиетизм, ставящий чувства и настроения на место деяний. К чему, в самом деле, действовать? Все наши поступки лишены всякой ценности, поскольку они исходят не от Божьей благодати, а от нашей свободной воли. Да у нас ее и нет, этой свободной воли — *praedestinatio* устраняет *liberum arbitrium*. Ты согрешил — не кручинься: во-первых, ты не мог не согрешить и, стало быть, не ответствен; а во-вторых, твой грех не вычеркнет тебя из книги благодати, если ты в ней стоишь; а если не стоишь, то не все ли равно?

Никогда церковь не признавала учения о самодовлеющей благодати, о предопределении и об отсутствии свободной воли в той строго последовательной форме, в которой оно по временам излагалось в богословских сочинениях; всегда требования практической нравственности сглаживали резкости теологической теории. Но в трагедии веры движущие принципы должны быть выставлены во всей своей неумолимой чистоте — и с этой точки зрения наш поэт вполне прав.

Мы видели, как у самого порога Монсальвата внезапное открытие истины вызвало в душе Лоэнгринга то торжественное настроение, в котором все страдания и несовершенства казались ему снесенными и залитыми могучим потоком Божьей любви; но вот за кратковременной экзальтацией последовали долгие скитания по земле — и Лоэнгринг изверился в действительности той вести о

Граале, которую он должен был принести людям. Он увидел воочию всю ту *massa perditiones*, в отвержении которой его религия призывает его видеть акт высшей Божьей справедливости; и эта *massa perditiones* обнимала все, что только было «совершенного, прекрасного, несравненного на земле». Так и Меланхтон, со страстным увлечением неопита примкнувший к Лютеру, отшатнулся от него в вопросе о предопределении и «порабощении воли» (*servum arbitrium*).

Но иначе представляется религия Грааля тому, кто смотрит на нее извне глазами разума, — иначе тому, кто (подобно Августину и некоторым августинцам, с Лютером включительно) дошел до нее путем внутреннего переживания, после долгих и томительных сомнений; кому она явилась непосредственной уверенностью в спасении, исполнением августиновской молитвы: *dic animae meae: salus tua Ego sum!* Носителем *этого* аспекта религии Грааля поэт вывел Титуреля. Вот как поет о нем менестрель при дворе короля Артура — читатели легко найдут в его песне родственность настроения с одним очень известным стихотворением Лермонтова, но и, помимо того, справедливость требует, чтобы в изложении религии Грааля не была забыта та ее сторона, в которой заключается ее главная, ее лучшая сила:

Однажды в Сальватерре услышал песнь Перилл;
Ее с высот надземных чудесный голос лил.
То не был строй обычный понятных слов людских:
Его померкли очи, и пыл души затих.
О чуде, умирая, он сыну рассказал;
Тот на коленях, молча, наследника качал —
Того, о ком Периллу приснился вещий сон,
Что средь блаженных рая венцом украшен он.
Но лишь услышал отрок из уст Перилла весть
О песне в Сальватерре — забыл он все, что есть;
Забыл страну родную, забыл отца и мать
И стал, с тоскою в сердце, по всей земле блуждать.
Все он услышать жаждет песнь ангелов с высот
И плачет, что пустынен и нем небесный свод.
На нем златые кудри, пред ним святая цель —
В тоске обходит землю красавец Титурель.
Глава его белеет, пред ним святая цель —
В тоске обходит землю преклонный Титурель.
Но тщетно ждет он песни с заоблачных высот:
По-прежнему безмолвен и пуст небесный свод.
Чело его в морщинах и гордый стан поник;
Ниц падает в пустыне беспомощный старик.
Вдруг видит: среброкрылых рой ангелов парит,
И чаша благодати в руках у них горит.
И льется песнь святая, та песнь былых времен,
По коей изнывая, всю жизнь истратил он.
И знаки запылали на чаше золотой;
Так молвил, пламенея, Грааль трижды-святой:

«Ты, мой пестун, воздвигнешь храм у небесных врат:
«Печать его — блаженство, а имя — Монсальват!»

Так и Августин, в поисках за чудными звуками, зароненными в его душу его благочестивою матерью Мониною, долго скитался по пустыням неоплатонизма и манихеизма, пока они для него не раздались вновь из уст Амвросия; исповедь Августина — вот толкование символов, заключающихся в краткой легенде о Титуреле. Только тот, кто путем внутреннего перерождения проникся религией Грааля, может судить о ее абсолютной ценности: остальные могут говорить о ее культурном значении, но должны воздерживаться от великих суждений о том, чем она была и еще может быть для своих приверженцев.

V

Плацид

Религия сатаны, т.е. закон жизни, и религия Грааля, т.е. произвол благодати, представляют собой оба полюса, между которыми и под влиянием которых движется олицетворенная в Мерлине религиозная идея. Но кроме этих двух концепций возможны еще другие; их носителями являются другие выступающие в трагедии лица — Плацид, Кандида, Артур, Клигзор. Все они, будучи очень не похожи друг на друга, составляют тем не менее одну группу, резко отличную от тех двух принципов, о которых речь была выше: те восторжествовали над Мерлином, оставшись неприкосновенными после его падения, — эти, напротив, так или иначе переходят в Мерлина, подготавливая его и преклоняясь перед ним.

Это касается, прежде всего, той формы христианства, представителем которой выведен Плацид.

Мы встречаем его впервые в разговоре с Кандидой — разговоре, напоминающем отчасти сцену в Чудовом монастыре у Пушкина. Только тут собеседники поменялись ролями. Стремление Кандиды к отшельнической жизни не нравится Плациду.

Отец мой! Отчего же ты
Бежал от шумной суеты
В пещеры сумрак одинокой? —

спрашивает та. Он отвечает указанием на их различный возраст и затем продолжает:

Бойцу седому честь покоя
Лихая рана добыла:
Рубцы мои, награда боя —
Морщины моего чела.

Кандида.

Столь тяжелой жизнь тебе была?

Плацид.

Оставь, дитя: она — прошла!

Да, святой муж не вполне чист в своей минувшей жизни: зерно подозрения запало в душу Кандиды. Правда, оно разовьется лишь впоследствии; став сама грешницей, она крикнет ему насмешливое слово: «и твои грехи, святоша, умножают силы ада!» Но это впереди...

«Оставь, дитя: она — прошла!»... В этом он ошибается: прошлое не хочет умирать. В ту бурную ночь, во время которой совершается «великое деяние мрака», оно опять навещает Плацида:

Тревожен был мой чуткий сон:
Грех юности явил мне он.
Жива поныне и грозна
Давно поблекшая вина!
Вот и наказан я. Как строго
Я бедное дитя корил!
А было б лучше, помня Бога,
Под сенью реющих светил
В молитве, в бдении духовном
Младую душу убережь
И в сердце гордом и греховном
Смиренья кроткий луч возжечь.
Да, люди, все вы таковы!
Вы мните, на вершине вы;
Но крайнее сил ваших напряжение —
Томительно-крутое восхождение.

Как понятно, как близко нам все это! Очевидно, мы имеем здесь раннюю форму христианства — ту самую, против которой так яростно восстал сатана. Сознание человеком своей греховности и жажда покаяния — вот первые, самые действительные силы, создавшие христианские общины; «Покайтесь и примите крещение, ибо царствие Господне близится» — таков был клич, уготовивший путь Господу. И нет возможности сомневаться, что религия покаяния, которую мы имеем здесь, — самая действительная, самая захватывающая форма откровения человеку высшего нравственного начала, руководящего его жизнью, а с ним и Бога. Таков смысл притчи о блудном сыне; таковы много раз повторяющиеся примеры в истории обращений и религиозных подвигов; таковы и выводы практической психологии. Не на ясном голубом небе, нет — на мрачных, грозовых тучах появляется радуга, этот древний символ примирения Бога с человеком; так и в душевном мире свет веры загорается на темном фоне греха. Не таинственную Божью благодать, не неопишемое райское блаженство сулили проповедники христиан-

ства внимавшей им толпе: чарующей силой, привлекавшей к ним сердца, было «отпущение грехов».

Но чем очевиднее этот факт, тем двусмысленнее и соблазнительнее положение, занимаемое в религии покаянием грехов. С одной стороны, грех — зло, отдаляющее человеческую душу от Творца; но, с другой стороны, он — единственное условие покаяния и, следовательно, примирения с Творцом. Удивительно ли, что с этой последней точки зрения грех показался однажды... выразимся осторожно: чем-то вроде добра? Это не конструкция; Тертуллиан, этот великий парадоксист среди христианских апологетов, имел смелость объявить грех заслугой: *peccando promeretur!* — сказал он с той неподражаемой, эффектной краткостью, которая свойственна его речи; «не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься», твердили много веков спустя федосеевцы. Положим, есть средство избежать этого соблазна — и церковь не замедлила им воспользоваться. Нет надобности опасаться, как бы в религии покаяния грешник не оказался в лучшем положении, чем нетронутый грехом человек: все мы грешники. И действительно, в области рассуждений затруднение устраняется довольно легко; но наша совесть делает строгое различие между настоящими грехами, лежащими на нее тяжелым бременем и взывающими о примирении, и такими, в силу которых мы все без особого беспокойства чувствуем или, вернее, называем себя грешниками.

В этом заключается тайное противоречие религии Плацида и вместе с тем причина ее недолговечности. Покаяние (мы говорим о настоящем покаянии) — пароксизм, мощное сотрясение нашего нравственного организма; как финал жизни, оно безукоризненно и ничего более не требует. Но если оправданному грешнику говорят: «иди и не греши», — то предстоящая ему дальнейшая жизнь, дальнейшие его отношения к Богу уже не укладываются в рамки религии покаяния. Это касается не только отдельного человека, но и всего человечества; и для него наступило, после первых восторженных десятилетий, время, когда оно изверилось в непосредственно предстоящем конце мира и пришествии царствия Господня, когда религией, облюбованной ввиду ожидаемой скорой смерти, пришлось воспользоваться как орудием для жизни. Тогда и произошел кризис.

Плациду не суждено было обрести покой в пустыне, куда он, как кающийся, удалился в ожидании скорой кончины; его увлек за собой Мерлин. «Где исход, — жалуется он, — из этого лабиринта? Где истина? Где начинается заблуждение?»

Он любит своего таинственного питомца, сам не зная почему, и ненавидит его, как разрушителя прежнего идеала его жизни.

Отныне Плацида, как самостоятельного типа, уже нет; он перешел в Мерлина и разделяет его судьбу. Религия покаяния растворилась в другой, более широкой и могучей; в какой именно — это покажет дальнейшее.

VI

Кандида

...Что за новый вид!
Вот дева к старику спешит.
Милей ее на всей земле
Не довелось мне увидеть.
На ангельском ее челе
Блестит невинности печать;
Сияньем кротким озаряет
Роскошных золото кудрей
Лик юный, что росы свежей,
Зари румянее пылает...

Таковы слова Люцифера при появлении Кандиды, и сатана их подтверждает. Она прекрасна, но не в этом суть.

Нет: целомудрием храним
Дух юной девы; ни одним
Видением не осквернен
Ее девичий, чистый сон...

Итак, перед нами невинная, безгрешная душа; чем может быть для нее религия покаяния? Что может ей дать кающийся грешник Плацид, которого она навещает в его пустыне? Тревожные вопросы, которые пришлось возбудить в предыдущей главе, возникают вторично по отношению к Кандиде, и успокоительного ответа на них нет. Напротив, соблазн только усиливается; выходит, что как грех ведет к покаянию и, следовательно, к спасению — так чистота ведет к гордыне и, следовательно, к гибели.

Да, Кандида чиста, и с этой своей чистотой она носитя как с новым платьем: боясь испортить ее малейшим пятнышком, она уходит из дому, в пустыню. Ее отец созвал на этот вечер гостей; правда, это народ хороший, хотя и веселый; но она его не выносит. Когда старик Плацид находит эту мнительность преувеличенной, она уподобляет себя улитке, содрогающейся при малейшем прикосновении. Из-за этого чувства она и спасается в пустыню: не потому, чтобы она страдала собою, как некогда грешник Плацид, а потому, что она «страждет человеком»... Правда, этого выражения в нашей трагедии нет: я взял его у новейшего Мерлина. Но оно вполне идет к ее положению: есть многое, напоминающее Зарату-

стру, в этой нетленной девственности, призванной родить антихриста, и о причине своего ухода в пустыню она говорит нам сама, сравнивая ее со своим домом:

Все говорить стремятся там:
Пустыня тихо внемлет нам.

Угодно сличить? «О, как она внемлет, эта блаженная тишина! А там внизу — там все говорят» — слова Заратустры.

Что может дать ей кающийся Плацид? Достаточно было ему признаться ей о том, что он кающийся, — и зерно отчуждения запало ей в душу. Не самый грех признает грехом тот, кто в себе видит свою меру, — этот грех ведь от него исходит, он сам и совершитель и судья. Нет; лишь раскаяние делает его грехом; лишь им судья осудил совершителя. Теперь только грешник разбит; ножом своего раскаяния он отщепил от себя живую некогда часть своей природы и теперь мертвой носит ее с собою. Вот почему прямым, чистым и цельным душам ненавистны и противны все кающиеся и сломленные, все «отщепенцы». До сих пор Плацид был для Кандиды образцом; теперь она возвысилась над ним. Недаром он ей указал на лилии своего сада: этот символ ей понятен.

На стебельке цветком душистым
Хотела б колыхаться я,
Хотела б херувимом чистым
Лететь в небесные края!
Устала попираť стопами
Кремнисто-жесткую юдоль,
Взирать туманными очами
На страх и радость смех и боль!

Так-то стоит она одинокой на поднебесной вершине — там, внизу, все сломленное и грешное, все кающиеся и отщепенцы. И в этом настроении ее застает сатана.

Она испугана его появлением гораздо более, чем его речами, которых она в своей невинности не понимает; но и этот испуг длится недолго. Что же случилось? Чудо? Чуда она ждала; оно лишь доказывает ей, что она переросла пределы человечности и поднялась в сферу духов. Так ведь и к Христу являлся искушитель! Да, к Нему — и к ней: новая мера найдена... но не надолго. Все резче выступает в ней естество антихриста: ту равноценность, которую признал враг, — ее она находит обоснованной в своей собственной природе, как чистая из чистых, как дева:

Пусть в злобе бессильной
Шипит супостат!
Небесные рати
Над девою бдят.
С грядущего дева
Срывает покров;
К ногам ее ластятся

Звери лесов;
Лады ее в море
Не топит волна,
И грешникам милость
Являет она!

На это Плацид сурово отвечает ей:

Молись сама, чтоб грех простился твой!
Весь дар наш ссудой лишь нам дан от Бога,
И кто своим его считает — строго
Тех вразумляется Собственник святой.
Гордыне кару шлет мгновенно Он!
Покойной ночи! Будь храним твой сон!

Сатана ликует:

Мне с грешниками спор всегда,
И брать их надо с бою;
Зато справляюсь без труда
С чистейшей чистотою!

Этим парадокс еще раз подтвержден — тот мучительный парадокс, который связан с именами Плацида и Кандиды.

Сатана... еще недавно он был «супостатом»; но и этому суждено измениться. Наступила ночь; под густым покровом тумана совершается «великое деянье мрака». Но в эту ядовитую мглу ада, окутавшую ложе девственницы, врывается тот ласкающий ветерок сладкого разложения, чарам которого даже слуги сатаны не в силах противостоять: мягкий, нежный привет теплой долины доносится до ледовитых высот одинокой сироты Бога и людей, он витает над ней в роковую минуту излучения жизни, он вливается благословением свыше в ее истерзанное лоно. Происходит двойное зачатие; но Кандида еще не знает, что также и семя противоречия заронено в нее.

И вот мы видим, как она, подобная раненой птице, начинает свой последний безумно-смелый полет... и как яд противоречия, разливаясь по ее членам, точит ее силу, и она, измученная, спускается все ниже и ниже, до самой земли. Это — одно из лучших мест нашей трагедии. Как могуче возносится она, эта «шумно-крылатая страсть»! Как она борется с «духом тяжести», этим упырем, который все сильнее и сильнее ее обхватывает и увлекает в бездну!

Отступи в низины, Боже!..

В низины... конечно, там живет Он для нее с тех пор, как она научилась летать; и тот, кто ее этому научил, — он научил ее также, как и новейшего Икара, «трем злам». Сладострастие, властолюбие, себялюбие — они и у нее подверглись решительной переоценке.

Сладострастие — «это весеннее блаженство земли, это избыток благодарности всех грядущих поколений создающему их мгнове-

нию настоящего» ...уже одно воспоминание о нем наполняет ее новой силой в борьбе с обхватившим ее упырем:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяет
Сладость прожитых мгновений...

Властолюбие — «этот сильно рокочущий каратель, разбивающий повапленные могилы» ...Но она — женщина, и свое властолюбие она естественно переносит на своего «всесильного жениха», которого она избирает своей волей, будучи слишком горда для сознания, что она лишь неволей ему подчинилась:

Плацид.

Что случилось?

Кандида.

Я не знаю! Ты ж рассказ запомни мой:
Эта персть — не кряж песчаный, эта персть — хрусталь литой!
Все насквозь доступно взору: исполин сидит могучий
На престоле вечном горя средь полей печали жгучей;
И кругом ряды густые мрачных витязей сидят...
Слышишь? Песнь поет победы своему владыке — ад!
Там стена: ее воздвигли злодеяний поколенья.
Там поныне вздохи веют, коим нет успокоенья.
Окружил обитель скорби ужасов кровавый ров;
Дале без конца клубится нерожденных сонм грехов.
И твои грехи, святоша, умножают силы ада,
Верь мне, старче: мое знание — за падение награда!
Мне ль ты лилии подносишь? На насмешки нет терпенья:
Вы судить меня сошлись, бледной смерти отраженья!
(*Вырывает у него лилии и топчет их.*)
Сгинь, безжалостное небо, сгинь в творениях твоих!
Ты один навеки славься, — ты, всесильный мой жених!

Плацид.

Господи, Тебе лишь ведом благодати путь Твоей,
И что слезная молитва молча поверяет ей!

И в-третьих, *себялюбие*, «цельное, здоровое себялюбие, бьющее из могучей души», «именем своего счастья отгоняющее от себя все презренное, все неможное и робкое». Этому она научилась еще тогда, когда ее мерой был Искушаемый на вершине горы:

Трусливую робость
Вовек изгнала я:
Меня осенило
Сияние рая...

Но лишь теперь, переросши также и эту меру, она, могучая в своей осиротелости и от людей, и от Бога, бросает пришибленному Божьему слуге насмешливое слово:

Мерь людское! Мне отныне мерой буду — я одна!

Жаль лишь, что здесь же, под рукой, и тот, кто уличит «высокомерие» этого нового стремления ее души. Плотнее и плотнее

обхватывает ее упырь; ниже и ниже становятся круги ее ослабевающего полета. Уже покрылось поволокой робости смелое, вещее око; несколько беспомощных взмахов — и силы оставляют ее, раздирающий крик раздается из ее груди — крик ужаса, вызванный сознанием ее полной осиротелости и от людей, и от Бога:

Грудь моя разбита болью, но осколки вновь спаяет
Сладость прожитых мгновений, нега стоны заглушает!
Стань я прежней — я б вторично заплатила дань стыда:
Но стократ мне было б лучше не родиться никогда!
Где ж опора, где мой якорь средь стихии разъяренной?
Ты ль, слеза? — О да, святая, друг последний обреченной!
О теките, мои слезы, изливай, родник живой,
Бесконечное мученье бесконечною струей!
Расплывись, младое тело, стань слезою, плоть и кровь!
Ах, быть может, эти волны чистыми предстанут вновь.
И когда душа от скверны в их омоется пучине,
Они озером заблещут в зеленеющей долине
И пошлют привет стыдливый тверди неба голубой:
«О, решишь в зеркале нашем лик узнать любимый твой!»

Это противоречивое чувство, смесь восторга и отчаяния — прямое продолжение столь же противоречивого соединения чистоты с гордыней, которое мы нашли в душе Кандиды еще до прихода к ней сатаны. Ей так и не удалось найти исход из мучительного парадокса, образующего самое ядро религии чистоты; она умирает, передав сыну неразрешенное противоречие, о которое разбилась ее жизнь. Но ее дух «не нашел покоя в земле, что видела ее позор»; не нашел он его и тогда, когда Мерлин перенес ее останки в ту страну, которая стала полем его деятельности. Лишь тогда могло наступить успокоение, когда было найдено разрешение мучительной загадки, — как это покажет трагедия Мерлина.

VII

Король Артур

Плацид и Кандида были от Бога; Артур и Клигзор — от сатаны. И справа и слева текут притоки, имеющие слиться в могучем русле души Мерлина.

Осуществление жизни — таков закон сатаны; осуществляется же она путем соревнования достоинств и победы совершеннейших. Доблесть и честь, красота и любовь управляют миром деятельной жизни; все, что они создали лучшего на земле, собрал король Артур вокруг своего «Круглого Стола». Его паладины и дамы — великая братия сатаны.

Она могла бы остаться такой, и тогда Мерлин прошел бы непонятым на фоне ее светлой жизни; и чтобы случилось тогда — это говорит сатана в последней сцене эпилога:

Зачем в палатках под огнями
Ты не оставил их в ту ночь?
Тогда б средь игр и наслажденья
Их унесло с земли родной
Внезапной смерти дуновенье
С неустрашенной душой;
По асфоделовой поляне
Они носились бы во мгле,
Забыв о горе и желанье,
Что их томили на земле,
Спокойно-сумрачные тени,
Что рой видений ваших снов...

Но они не остались беззаботными приверженцами религии сатаны: неведомая сила заронила в их душу искру смутного чаяния — и это чаяние предало их Мерлину.

В день Троицы под стеной Кардвилья
Гремел неслыханный турнир —

тот турнир, который в жизни паладинов должен был быть тем же, чем они сами были для жизни мира: моментом высшего расцвета, высшего напряжения их сил и счастья. Зрелище было восхитительное: веселый треск ломающихся копий, среброволосые старцы, вновь чувствующие себя молодыми, кружащиеся, пенистые чаши вина, отроки, поднимающие гербы победителей!

А дале — волнуется в сладкой неволе
Влюбленных красавиц сияющий рой:
Джиневра-орлица на шитом престоле,
Царица красы среди свиты такой!

И вот:

Смеется паж, смеется дама —
Взор короля сверкнул слезой...

Что вызвало эту слезу, причину всего, что имело случиться потом, — об этом поэт молчит; этого и мы объяснить не можем. Как загадочно зарождение организмов в неорганическом мире, зарождение сознания — в органическом, так загадочно и зарождение в сознании живущих той силы, которая не дает им довольствоваться жизнью и ее благами и заставляет их искать другой, таинственной точки опоры. И здесь мы должны сказать:

Смеется паж, смеется дама —
Взор короля сверкнул слезой.

.

В веселья волнах
Внезапно щемящий объял меня страх:

Почудилось мне
Страшилище Смерти на чалом коне;
Вот — вервием Голод вокруг тела обвитый;
Вот грозный владыка стрелы ядовитой,
Безжалостный Мор;
Вот смотрит в упор
Отчаянья пристально-гложащий взор...
И ринуться жаждут исчадия тьмы
На витязей, жен, на весь сонм наш прекрасный —
За то, что так ясны,
Так царственно-горды и радостны мы!

Так сам король объясняет свое смущение. В этом чувстве ничего бы странного не было; это — дополнительный цвет грусти, окружающий мрачным кольцом всякое яркое проявление радости, минорная тема в плясовом напеве. Такие настроения быстро забываются; в душе же короля осталась смутная тоска, которую он напрасно старается заглушить блеском празднеств, служением чести и любви. Достаточно, чтобы среди этих празднеств зазвучала песнь о Граале, — и его ум омрачается: он бросает дам, бросает паладинов и уходит в уединение. Его свите известна эта странность. «Не знаешь ты разве», — упрекает Гавейн менестреля:

Не знаешь ты разве, что песнь про Грааль
Внушает Артуру печаль?
В ней тайная сила; ее волшебство
Спокойную кровь отравляет его,
Как стон извлеченной альруны;
То помня, молчим мы о чуде Грааля,
Мечтах Титуреля, венце Парсифаля
И муках любовных Сигуны.

И Гарейс поясняет:

То духи гарцуют во мраке ночей;
Коснется слегка
Людской головы их лихая рука —
И пена безумья вздымается в ней.

Да, «тайная сила волшебства», «прикосновение духов» — все это та же искра Прометеева огня, зароненная в сердце человека, третья великая загадка в эволюции жизни.

Клингзор, к которому Артур обратился за разъяснением своих сомнений, не оказался в состоянии ему помочь; он не мог ему дать того, чего не имел сам. Но, сам того не сознавая, он уготовил путь тому, кто был сильнее его; насмешливо-аллегорический ответ: «дитя ищите без отца» — отдал Артура во власть Мерлина. Отныне он следует за ним; прежние идеалы — доблесть и честь, красота и любовь — забыты. Мерлин снял с Артура венец земной державы, венчая его на царство Грааля; отвержение Граалем Мерлина влечет за собой и отвержение Артура. И вот паладины Круглого Стола опять во власти сатаны; но тлеющая у них в груди искра Прометеева

огня не дает им успокоиться на асфоделовом лугу, подобно прочим сумрачным теням античной обители Аида.

Зато теперь уста их вянут
Над замурованной струей:
Все ее капли в бездну канут
Под недоступною землей!
Нет жизни — так умы их чают —
Без блеска райского венца;
Но отверженьем отвечают
В холодной дрожи их сердца.
И мнят они, что их сознание
Разрушит этот жалкий стон —
Вотще: в неслыханном страданье
Его лишь возрождает он.
И виден бедственной дружине
Господь в венце Своих лучей —
Но лишь как марево в пустыне,
Но лишь как сон далеких дней.
Вот безотрадности пучина,
Вот мера, полная тоски!..

Было ли это развитие необходимым? Было ли нужно, чтобы религия дела, которую исповедует Артур, привела его к Мерлину и через него — к гибели? Сам поэт дал нам — быть может безотчетно, но последовательно — важное указание для того, чтобы правильно ответить на этот вопрос.

Услада власти точно сон проходит,
Народ живет в тени, несокрушимый, —

говорит сатана на могиле Кандиды; и приблизительно то же хочет сказать Плацид там, где он, еще при ее жизни, поучает свою духовную дочь:

Вечно меняется необычайное,
Малому лишь пребывать суждено.

Жизнь неразвитой особи незаметно для нее самой отходит в хаос всеобщности; великому же счастье полной жизни достается лишь ценой горького сознания ее скоротечности. Такова — мы это видели — справедливость сатаны. Что же заставляет великого стремиться к несокрушимости малого? Мы этого не знаем; но факт налицо. Сошлюсь на «полуночную песнь» Ницше: «но всякое счастье жаждет вечности — жаждет глубокой, глубокой вечности». Зачем жаждет оно ее?

Мне припоминается тонкое замечание Теобальда Циглера о Ницше — что у него «перелом от антихриста к Христу был, быть может, ближе, чем это принято полагать». Я думаю, что его первый признак — это жажда вечности, которую он приписывает счастью. Жаль, что новейший Мерлин испытал участь своего первообраза еще до паломничества в Монсальват!

VIII

Клингзор

Ко двору короля Артура принадлежит и Клингзор, он дополняет его, как интеллектуальная сила дополняет волевою, как созерцательная жизнь дополняет деятельную. Мы встречаем его и в том турнире под Кардвилем в Троицын день; но там он «сидел поодаль с усмешкой злобной на устах». Подобно Артуру, и он от сатаны; подобно ему, и он лелеет в своей груди искру Прометеева огня, но из гордости не хочет признаться в этом перед самим собой, пока не приходит тот, под чьим влиянием эта искра разгорается в бурное пламя — то пламя, в котором он гибнет.

В противоположность, однако, как Артуру, так и прочим, о которых была речь до сих пор, Клингзор — глубоко трагическая личность; трагедия Клингзора идет параллельно трагедии Мерлина, нарушая — по мнению одного критика — единство этой последней. Это нарушение было необходимо; представитель одностороннего интеллектуализма не мог отсутствовать среди религиозных типов трагедии веры, а усугубленная сознательно естественно присущая подобному типу, столь же естественно увеличивает и трагизм его положения.

Как было сказано только что, Клингзор внешним образом принадлежит ко двору Артура: веселый и придурковатый гофмаршал Кай, комический персонаж трагедии, называет его «придворным некромантом». Но в душе своей он чувствует себя чужим и одиноким среди витязей и красавиц Круглого Стола.

Не могу я отдаться Артуру душою,
Но желал бы и я быть в их светлом кругу.
Там играет вся жизнь бесконечной зарею
Под огнями шатров на цветистом лугу!

В течение долгих лет изучал он природу, чтобы извлечь из нее представление о чем-нибудь высшем, о чем-нибудь таком, перед чем он мог бы преклониться; но во всей природе он не нашел ничего более высокого и совершенного, чем его собственный ум, изучающий и одухотворяющий ее.

О, горе тому, кто в надежде напрасной
Весь пыл свой душевный в среду погрузил!
Она оживляется жизнью ужасной
И кровь его точит из ноющих жил.

Случилось обратное тому, на что он надеялся; вместо того, чтобы согреть себя на лоне желанного божества, он свою душу отдал обоготворенной им природе. Он создал мощною силой своей мысли религию, в которую уверовали, преклоняясь пред его духом, его

современники, но в которую он сам уверовать не может, так как знает, что она создана им, что его божества — упыри, живущие его душой, его кровью, его жизнью.

Этот тип нам не безызвестен; во все времена истории христианства, начиная с гностиков, продолжая схоластиками, затем — социнианцами, деистами, масонами и кончая пока Гегелем и Кантом, — жили люди, пытавшиеся поставить *gnosis* на место *pastis* и сделать, взамен откровения и веры, разум и спекуляцию фундаментом религии. Таким образом, не только теория веры, но и история требовала введения в ее трагедию принципа, олицетворенного в Клингзоре. И действительно, вырабатывая этот тип, наш поэт позаимствовал его черты и у гностиков, и у Гегеля; и хорошо, если бы он этим удовольствовался. Но он не устоял против соблазна (которому поддался и Гёте в «Фаусте») ввести в свою трагедию элемент литературной борьбы своей эпохи. В это время как раз романтизм в Германии боролся с неогуманизмом. Иммерману, сочувствовавшему романтикам, угодно было сделать борьбу Клингзора с Мерлином отчасти отражением этой литературной борьбы и наделить первого из них чертами, заимствованными у великого веймарского мудреца. Это было крупной близорукостью — Гёте можно сопоставлять только с Мерлином, но никак не с Клингзором, — и мы имеем полное право учесть эти черты, изучая роль Клингзора в трагедии веры.

Мы — в Замке Чудес (Castel-Merveil), причудливом дворце, выстроенном Клингзором, символе его мудреной религии; Офиоморф, гностический змей, окружает магическим кольцом обычное местопребывание волшебства. Клингзор чувствует себя утомленным; восемьдесят лет отдал он на служение своему божеству, нещадно расточая свою богатую душу; но божество, все от него приняв, ничего ему не дало. Теперь его время прошло, скоро настанет смерть — а затем что?.. По его же приказанию его карлик читает ему из Экклезиаста; но провозглашение «суеты сует» его возмущает. Лучшие силы его жизни протестуют против этого приговора.

Брось хартии в пламя!
Жида-торгаша это дерзкий подлог:
Так царь вдохновенный учить нас не мог,
Чья мудрость прославлена мудрых устами.
Лишь умственный сумрак, лишь пошлость тупая
Зовет нашу жизнь «суетою сует»!
Дух времени мчит нас, везде проникая,
И носим мы все его явственный след.
Теснее сплетается в обруч нетленный
Немая природа с живою душой:
А мы — мы рассеяться в вихре вселенной
Боимся, как дым или призрак пустой!

Но его пыл быстро остывает. Единство природы! сколько раз искал он утешения в этом представлении!

Несчастливая доля, служенье природе!
Свое божество она явит тебе —
Но явит — как Зевс в смертоносном приходе
Явил его праздной людской похвальбе!

Карлик утешает его верою всех людей в созданную им религию: по его мановению, сходят с постаментов его божества, раздаётся песнь любви и весны, песнь эллинского Олимпа, песнь растительных душ — но голос этих упырей ещё более его раздражает. «Довольно!» — кричит он, разгоняя видения:

Нет мучительнее скуки:
Себе лишь одному внимать весь век!
Нет в знаньи вашем для меня науки,
Блеск ваших ликов для меня поблек.
Пробела не заполнить рокового,
Бессильное к Творцу — творенья слово!

И все-таки он хочет ещё раз услышать свой собственный голос; он велит карлику спеть ему песню, некогда им сложенную, —

Песню суровую, страшную, сильную,
Чтобы проснулась отвага во мне!

Тот поет ему песню про смерть, про его собственное тление среди сорных трав у развалин башни, где дуют ветры и носятся ночные мотыльки; но эта песня, создание дерзновенной молодости, теперь ему невыносима. Он подходит к Офиоморфу, магическому змею, символу замкнутой цепи вращения сил в макрокосме, «глубокого себялюбия» бездушной природы:

Ты знаешь мысль мою:
Дай знак и ты, безмолвный и великий.

С этими словами он касается змея волшебным жезлом; змей рассыпается в прах. — Прах! Везде один и тот же ответ.

Вторая сцена — единоборство, если можно так выразиться, Клингзора с Мерлином. Замок Чудес опостылел волшебнику.

Мой гнев, скакун мой быстроногий,
Умчал меня стезей тревоги.
Офиоморфа прах молчит,
А там — кудесник чернь мутит.
Да, он кудесник, плут и вор:
Не знает высшего Клингзор!
Толпой безумной окружен,
Уж на пути к Кардвилю он.
Хоть надоела мне давно
Людская сволочь — все равно:
Хочу, чтобы мои скрижали
Над нею силу удержали,
Пока среди живых Клингзор;
А там — в хаос весь этот вздор!

Окончательно изверившись в себя, старый маг хочет, однако, чтобы в него верили другие; этого требует его гордость — не единственное, но преобладающее его чувство.

Не единственное — живет в нем и другое, хотя он и считает его погибшим. Еще в Замке Чудес он, вспоминая о своих бесплодных поисках, с горечью говорил:

Забыл я тоску по прекрасной невесте,
Коснувшись каймы ее ризы золотой.

Но помимо воли эта благородная, святая тоска живет в его сердце; она-то и является причиной, почему он не может, подобно своему карлику, найти удовлетворение в поклонении толпы. Правда, он насильственно заглушает в себе это хорошее чувство; в мрачной злобе преграждает он дорогу Мерлину, насмешливо приветствуя его как ловкого пророка-самозванца. Протест вдохновенного юноши его смешит: «Ты веришь сам в себя? что ж, это дело!» — и он просит его разгадать ему загадку. «Там нет загадки, где разгадка есть», — отвечает ему погруженный в свои собственные думы пророк; все же Клингзор настаивает на своем и предлагает ему свою загадку, ясный смысл которой, выражаясь современным языком, — «банкротство науки» в ее трех коренных дисциплинах (логике, физике и этике) и тщетность ее попыток утолить жажду изучающего его человечества.

Три отрока в чаше волшебной
Народам усладу несут;
Их кладезь — бездонное море,
Их подвиг — без отдыха труд.
Они суеются, хлопочут,
Уж чаша до края полна;
Но стоит прильнуть к ней устами —
И влага иссякнет до дна.
И снова бегут они к морю
И пищею дразнят уста...
Но вечно алкать нам и жаждать!
Волшебная чаша — пуста!

Мерлин отвечает:

Доколе блаженная Дева
Не снидет с небесных высот
И полными ласки очами
Не взглянет на бедный народ,
Разбита волшебная чаша,
Обман легковверных сердец;
Улыбкою Дева сияет;
Алканью и жажде — конец!

Мы знаем эту деву, дух которой вдохновляет юного пророка, дает ему силу и восторжествовать над сатаной, и сразиться с умнейшим из смертных, с владельцем Замка Чудес: ее имя — Charitas. Узнал ее и Клингзор, которому болезненный укол напо-

минал о давно погребенной «тоске по прекрасной невесте». Но он еще не сдается: если Мерлин — пророк, пусть он засвидетельствует свой божественный дар пророчеством.

Тут поэт с большим искусством воспользовался, осмысляя его, эпизодом из романа о Мерлине, о котором речь была выше. Волшебник спрашивает Мерлина о причине своей смерти; «Умрешь ты, — отвечает Мерлин, — горем омраченный!» — «Ответ нетрудный, милый мой! Твои гроши всегда с тобой». С этими словами он уходит; затем, обернувшись юношей, возвращается и вторично задает тот же вопрос. «Умрешь ты, — отвечает пророк, — счастьем упоенный». Этого только и добивался волшебник. Вернув себе прежний вид, он злорадно уличает своего соперника; но тот с невозмутимым спокойствием разъясняет ему свою мысль.

Нет тут ни ошибки, ни оскорбления: двойственной была вся жизнь Клингзора, этой «блуждающей звезды в покрове мгlistом», двойственной же будет и его смерть. Пусть горюет покрывающая мгла себялюбия и презрения к ближним; но пусть торжествует в то же время, освобожденное от этой мглы, «благородное ядро» его естества.

Эти слова и дальнейшие, следующие за ними разъяснения окончательно, хотя и не вдруг, воскрешают в Клингзоре то его лучшее чувство, которое он считал погребенным; «прекрасная невеста», о котором он некогда тосковал, предстает его глазам, одетая не в пестрый наряд себялюбивой природы, а в белую ризу христианской *charitas*. Пораженный насмерть в своей гордости, но возрожденный в своих лучших упованиях, он возвращается в Замок Чудес.

Ему осталось одно великое дело — первое и последнее, на которое его вдохновляет *charitas*, — разрушить собственною рукою бездушную лжеверу, которую он измыслил и навязал людям.

Третья сцена опять переносит нас в Замок Чудес; ее краткость, удобопонятность и поэтичность позволяют нам ограничиться одним переводом.

Карлик.

Велить мне остаться?

Клингзор.

Нет, в замок беги.
От древа сандаального
Огонь возожги,
Брось в гордое пламя
Бальзам дорогой,
Пусть свечи пылают,
Пусть блещет покой;
Пусть свет разольется
Яснее зари

По лестницам, ходам;
Весь дом убери
В сияние, роскошь,
Восторг, торжество...

Карлик.

Властитель, а праздник?..

Клингзор.

Ты узришь его.

*(Карлик уходит в замок. Клингзор берет лютню и опускается
на сидение из дерна.)*

Клингзор

(поет).

Царя побежденного конь не донес,
Умчав его в трепетном страхе.
Вся мимо дружина, весь мимо обоз!
Лежит он, поверженный, в прахе.
Вздывается грудь его, жаром горя,
И нет никого у страдальца-царя,
Помочь ему в смерти годину.

Голос карлика

(из замка).

От звуков твоих
Пошатнулась стена!
Умерь свою песнь —
Нас погубит она!

Клингзор

(поет еще громче).

Пусть нет никого у страдальца-царя:
Зато он себя сохраняет!
Он смотрит туда, где алеет заря,
И с ней его жизнь догорает.
Завидел его победитель молодой —
И в лес отъезжает укромной тропой:
«Твою я уважу кончину!»

Голос Карлика.

Клингзор! Ты не слышишь,
Как окна звенят,
Столбы расщепились,
Стропила трещат?
Исчадия ада
С шипеньем и воем
Толпою несутся
По ясным покоям.
Раздвинулись брусья,
Нагнулась стена...
Уйми свою лютню,
Нас губит она!

Клингзор

(поет с напряжением всех сил).

Ты думаешь, горем твой враг омрачен,
 Что царство и жизнь он теряет?
Нет, милый! В восторге кончается он,
 Что славу тебе он вручает!
Ведь в том моей жизни тоска и нужда,
Что высшего я не встречал никогда:
 Легко ее ныне покину!

(Умирает. Замок Чудес обрушивается.)

IX

Мерлин

В жилах Мерлина течет кровь сатаны и Кандиды — бурная, страстная, беспокойная кровь. Все же святая *charitas* пела свою песню над его зачатием, и его детство протекло под опекой смиренного старца Плацида. Отрок Мерлин поэтому — покорный послушник религии покаяния; «бренная оболочка дитяти без отца, бедная сирота неба и земли, несчастная законченность, лишенная развития (*unsel'ges Fertigsein und Nimmer werden*), не смягчаемая елеем слабости, не возбуждаемая любовью (в смысле, конечно, *amor*), не отталкиваемая ненавистью» — так он сам себя характеризует.

«Несчастливая законченность, лишенная развития» — оно понятно; какое же дальнейшее развитие возможно для того, что чувствует себя совершенным? То же заявляло и раннее христианство устами Тертуллиана: «Нам нечего более искать, раз у нас есть Христос». Зато какая разница между первыми апологетами и Климентом Александрийским! Религия, считавшая себя раньше финалом мира, убедилась в его жизненности и, превратившись в первостепенную культурную силу, решительно вступила на путь эволюции. Мерлин сбрасывает оболочку отрока; задача требует возмужалой силы — он превращается в юношу.

Его отец пришел заявить о своих правах на него, Мерлину сатана вполне понятен. «Привет тебе», — говорит он ему:

Идешь ты, юный бог
Юной весны, через ее чертог;
Вкруг плеч твоих витают соловьи;
Вешних цветов усладой безмятежной
Благоухают волосы твои;
А в этой складке, полной грусти нежной,
Что уст твоих улыбку окаймляет,
Достаток щедрой осени сияет.
Краса и гордость твой венки сплели;
Привет тебе, прекрасный царь земли!

Но краткое приказание своего отца: вернуть людям здоровье и

разбить почет, воздаваемый «женственному, тупому, смутному завету!» — он отказывается исполнить. Напрасно сатана в восторженных словах — они приведены выше (с. 295) — развивает ему свою религию; в глазах Мерлина он — *не враг Бога, а часть божества*, и дело искупления человечества — не разрушение, а возвышение и освящение дела «прекрасного царя земли»...

Боишься гибели своих чудес ты,
Видя, что землю, дочь любви твоей,
Он с нежностью прижал к груди Своей
И на устах украшенной невесты
Лобзанье вечное запечатлел,
Лобзанье, имя коему — Христос?
Знай, мощный дух, ты жертва праздных грез:
Теперь твой мир навеки жив и цел!

В чем же ошибка сатаны? В том, что он отождествляет религию покаяния с христианством вообще. Конечно, только осуществление жизни обуславливало совершенствование; противодействие закону жизни ведет к вырождению и гибели; но Мерлин и не думает ему противодействовать. Мощной рукой юный богатырь веры сплавивает воедино враждовавшие друг с другом начала; по ту сторону «пылающей стены мироздания» появляется небесная цепь, продолжающая и завершающая разорванную цепь земного макрокосма; то, что казалось противоречивым здесь, примиряется там. Нет, Бог не противится осуществленью жизни: так казалось некогда, но то время миновало: «закончен нисхожденья путь»,

прошла
Пора унылых вздохов и смиренья:
Теперь Он рад румянцу восхищенья,
Улыбка ваших уст Ему мила!

Вера из жизневраждебной силы должна превратиться в жизнетворную, давая высшее освящение всему тому, что служит совершенствованию человечества; *воля Бога есть осуществление жизни* — вот сущность нового учения, возвещенного Мерлином миру.

Легко понять, что это учение держится на соединении двух понятий — заслуги и благодати, из которых первое принадлежит царству земли и земной жизни, второе — царству Бога, причем, разумеется, конечно, не отрицательная заслуга религии покаяния, а положительная, как высшее проявление закона жизни; легко понять, во-вторых, что эта заслуга, условие благодати, сама обуславливается полной свободой человеческой воли; и столь же легко понять, в-третьих, что этим решительно исключаются представления о принципиальной испорченности природы. Нет, природа чиста и безгрешна, и стремления, которые от нее получает человеческая душа, суть стремления хорошие; человек может, в силу свободы своей воли, следовать им и достигнуть, путем заслуги, спасения —

но он может также, в силу той же свободы своей воли, насилуя свою природу, впасть в грех, ведущий к гибели. Мы знаем это учение, прямо противоположное учению Августина о *massa perditiones* — о предопределении и о произволе благодати; это — *пелагианизм*. Мерлин в этом фазисе своего развития тождествен с молодым и рьяным противником Августина, Юлианом Экланским, самым пламенным поборником пелагианизма.

Судьба пелагианизма в истории церкви известна: будучи формально объявлен ересью, он тем не менее (в более смягченном виде так называемого полупелагианизма) имел громадное влияние на дальнейшее развитие ее догматов. Всякое усиление августинизма было обострением борьбы с пелагианскими элементами католического учения. Особенно это касается реформации Лютера; если мы, с известной точки зрения, можем в религии Грааля видеть аллегорическое изображение протестантизма, то мы имеем такое же право назвать Мерлина представителем католичества. Но, повторяем, в обоих случаях нужны будут оговорки: поэт, как уже было сказано выше, вполне справедливо освободил свою трагедию веры от узких рамок конфессионализма, выводя в них лишь чистые принципы, не затемненные теми компромиссами, которые неизбежны в реальном, историческом развитии практически осуществляемых идей.

Но согласуемы ли между собой те коренные понятия, на плотном сцеплении которых Мерлин воздвиг свое новое здание *религии радости*, — заслуга и благодать? Он в этом уверен; сатана же, которому он показывает небесное продолжение земной цели, видит и то, чего он в своем энтузиазме не замечает:

Там у могилы, при луны сияньи,
Где ты раскрыл мне тайну мирозданья, —
Там навсегда отринул Он тебя!

Мерлин этого не замечает; красота его величественного здания скрывает от его взора разлад в его фундаменте. Принцип заслуги провозглашен: отныне *она* ведет к благодати. Раньше было иначе: отступник Иосиф Аримафийский, темный Титурель были награждены свыше меры. Но это было добровольным самоунижением божества; теперь наступила новая эра: восхождение началось, а с ним и царство заслуги. Заслуга же — это то, путем чего осуществляется жизнь; аллегорическим выражением нового принципа будет поэтому венчание Артура на царство Грааля.

Но как *осуществляется жизнь*? По каким каналам протекала она для того, чтобы создать эти плоды совершенства, так пленяющие взор Мерлина в лице короля и паладинов Круглого Стола? Узнать это нужно. До сих пор Мерлин более верил в жизнь, чем

знал ее, и эта вера была своего рода *fides implicita*; а для того, чтобы это узнать, путь один — нужно самому ей отдаться. И Мерлин решил отдаться жизни; его путь от могилы матери к Артуру посвящен ее прохождению.

Народ его окружает, жаждет услышать от него слова откровения; но Мерлин сознает, что пока его призвание не осуществлено, он должен не поучать народ, а сам у него учиться.

Я вас прошу: вернитесь все домой!
Святые нравы старины седой,
Дня одного работа и кручина
Дадут вам больше, чем весь ум Мерлина.

Это пока совершенно в духе христианской *charitas*; так и Франциск Ассизский посылал своих учеников в народ, велел им принимать участие в его работе, служить ему, чем кто мог. Да, конечно, труд есть осуществление жизни, он же и заслуга — настоящий труженический труд, а не бесполезный созерцательный аскетизм; и все-таки Мерлину страшно: он боится дальнейших откровений на пути жизни. Когда Клингзор его останавливает, он говорит самому себе:

Зачем лукавишь ты напрасно?
Сознайся, ты задержке рад:
Вперед стремится воля страстно,
Но сердце просится назад.
Там среди скал, в немой пустыне
Сужден мне отдых и покой;
На что мне люди, коль поныне
Людским делам я чужд душой?

Он чувствует, что ему все еще чего-то недостает для того, чтобы вполне сродниться с людьми, что пока он будет прежним Мерлином — всегда будет какая-то стена между ним и жизнью; но вернуться для него уже невозможно. Он легко объясняет Клингзору загадку его жизни, возжигая в его душе святой огонь той *charitas*, которая пылает в его собственной груди; но в то же время он отказывается ответить ему на вопрос, что такое он сам. «Смотри», — говорит он, —

Одно открою я тебе:
Весь этот мир живых людей,
Природой движимых своей,
Мне ближе, чем я сам себе.
Царя-орла могучий гнев,
Пыл витязей, стыдливость дев,
Фиалок-жен любовь святая,
Жизнь мещанина трудовая,
Лихая пахаря страда —
Дороже были мне всегда,
Чем собственная суть моя,
Мое нестоящее я.

А так как весь себя я миру дал,
То мир в меня переливаться стал,
И ныне движется в груди моей
Сонм не моих, а мировых идей.
Они текут торжественной струей,
Меня, былинку, унося с собою
Труд — в бездонно-чистую пучину,
Где я, их верный раб, под ними сгину.

До сих пор внутренний покой Мерлина еще ничем не нарушен; цельность его всеобъемлющей личности, освещенной и согретою пламенем христианской *charitas*, побеждает и перерождает Клингзора. Напрасно сатана глумится над поздним обращением старого волшебника, стараясь его уверить, что предмет его благоговения — «самый малый из его малых», насмешливо утешая его тем, что его непокорный сын уже «выбит из колеи»; что он «уже схвачен самым жестоким из всех противоречий: желает ускользнуть от него и не может»; что скоро

Изрыгнет проклятье ужасное он,
Опутанный змеями Лаокоон!

Клингзор не дает исторгнуть у себя счастливую уверенность, что он, наконец, увидел того, пред кем он может преклониться. Этот момент — апогей деятельности Мерлина.

Но великая мировая идея — идея примирения заслуги, осуществляющей жизнь, с благодатью — течет дальше своим плавным, строгим течением, унося с собою Мерлина... и наконец показывается тот утес, о который ему суждено разбиться. Утес этот — Ниниана. Может ли широкая, всеобъемлющая душа гения, вся отдавшаяся жизни, впуславшая ее в себя мощной, полной струей, — может ли она остаться чуждой тому чувству, которое является высшим осуществлением жизни? И вот белый свет христианской *charitas* как будто меркнет в груди Мерлина; его затмевает внезапно загоревшееся багровое пламя языческого атог.

Рубиновое кольцо Нинианы обладает способностью показывать каждому предмет его желаний; а предмет желаний Мерлина — тот мир, та жизнь, которой он отдал себя. И вот волшебное кольцо засияло в кудрях девушки; Мерлин его видит:

Вижу сиянье утренней звезды!
Она упала на землю с небес
В прекрасном неразумьи, не нашла
Обители достойной и — запала
Мерлину в грудь:
Мерлин подделан, изменен, отравлен,
Он боле не Мерлин!

Отравлен, да, ведь то познание, которое она в нем возжигает, — смеющаяся смерть всякого познания. Оно гласит так: *в прекрасном неразумии осуществляется жизнь!* Так было со времени Гераклита,

которому Эон представлялся «играющим в шашки младенцем»; так было до Ницше, видевшего во вселенной «вечную пляску всех предметов».

Слабость продолжается лишь мгновение; как только багровое пламя объяло его всего — прежняя уверенность к нему возвращается. Нет, он все тот же Мерлин, но в то же время его душа, приняв в себя этот новый элемент, стала выше, совершеннее прежнего. Исчезло то препятствие, в силу которого он, несмотря на все желание, не мог сродниться с людьми; теперь, с этой новой страстью в груди, он чувствует себя их братом.

Ты любишь! — Любишь? Слово роковое!
Всю твою силу свергнет вмиг оно
В пучину бездны...
Нет, оно сладко, как свирели звук;
Оно душистым, майским ветерком
Проникнет в терем матери подземный:
«Проснись, родная!» В саване своем
Она привстанет и шепнет с улыбкой:
«Теперь ты — сын земли!» — О да, родная:
Я — сын земли, вся боль ее — моя;
От вздоха мягкой, безмятежной грусти
До страстных воплей дикого проклятья,
Все, все мое! Моей груди доверьте
Сомненья, жалобы, мольбы, восторги,
Все, что измыслит ум, уста промолвят —
Вы, роды все земли — и отклик в ней
Найдете все вы!

Так-то атог — земная, чувственная любовь — принят в новую веру во всем том значении, которое он имел в религии жизни, — как первенствующая, неодолимая, перерождающая и возвышающая человека сила. Это последовательно, правильно, необходимо; без этого высшее осуществление жизни останется вне религии Мерлина; сатана-демиург перестанет быть частью божества, какою его изображал Мерлин, — он вновь станет его противником, увлекая с собою в мятеж и на гибель

Все, что прекрасного дала земля.

А все же — то познание, багровый луч которого заронен в сердце Мерлина рубиновым венцом Нинианы, — как гласило оно? «В прекрасном неразумии осуществляется жизнь»... Со смеющимися словами «поймай меня!» ветреная красавица оставила пророка; ее волшебный венец более не сияет, наступившие сумерки приглашают к раздумью. Что же, спаситель человечества, попытайся связать с *этим* осуществлением жизни благодать твоего Бога!

И мы воспользуемся наступившими сумерками для краткого раздумия.

То, что дается здесь, не одна только конструкция: история религии является на помощь ее теории. Так точно и пелагианизм разбился об утес чувственной любви. Сам Пелагий робко отступил перед последствиями своего учения, осуждая чувственность как наваждение дьявола; но его смелый ученик, Юлиан Экланский, не задумался восстановить правду и последовательность и в этой части его учения. Откуда же происходит *desideria carnis*, столь часто насилюющая нашу волю, коль скоро наша природа хороша? Нет, чувственность сама по себе невинна; мир, в котором мы живем, — лучший из всех возможных миров, а чувственная любовь составляет необходимое условие его существования. Церкви не трудно было осудить пелагианизм; труднее было найти выход из того лабиринта, в котором он погиб. Супружество было возведено в таинство, но то, без чего супружество в физиологическом отношении не имеет смысла, продолжало считаться грехом. Ни Августин, ни Фома Аквинский, ни тридентский собор не могли разбить творения природы, неразрывно связавшей *conjugium* с *concupiscentia*, не могли спасти первого для Бога, предоставляя последнюю сатане.

И как тогда учение Пелагия погибло, благодаря неумолимой последовательности Юлиана, так точно и в новейшее время религия Сен-Симона рухнула, когда Анфантэн повел ее по тому же пути. Это последнее событие произошло, к слову сказать, как раз в эпоху Иммермана, и поэт сознается, что сен-симонизм не остался без влияния на его «Мерлина». Не этим ли объясняется и несколько неожиданное обращение Мерлина к Кандиде в приведенном только что отрывке? Как известно, апология чувственной любви была изложена Анфантэном именно в письме к матери.

Наш пловец, впрочем, еще не разбился об утес любви — только руль вышибло у кормчего из рук и челнок, завертевшись, поплыл по течению. Но его гибель уже недалека. Еще теплится светоч христианской *charitas* — Мерлин подходит к спящим паладинам.

О, мои люди! Царственное племя!
Вот, вот их вид. Насытитесь, мои очи,
Их зрелищем: их брат отныне я!
Теперь лишь стал жрецом я, и рука,
Сама болящая, с вас снимет боль...

Брат — жрец — нет, не туда уносит его. Уже раньше показался издали роковой водоворот — там, где Мерлин говорил о своей божественности.

ственности и ставил свое дело в один ряд с искуплением человечества:

Как в своих страданиях
Господь когда-то глубже все и глубже
В земное погружался — так теперь,
Оставив плоти грубые покровы,
Душа земли в божественность мою
Поднимется!
Теперь лишь Слову уготован путь,
Теперь лишь кончен искупленья круг!

Быстрее и огромнее вырастает всякий плод в этом тропическом зное разжигающейся чувственности; все могучее развивается в Мерлине сознание его божественности. Венчая Артура на царство в Монсальвате, он говорит ему:

Вот притча вам; имущий слух да слышит.
Свидетели суть три; явились — двое,
В жизни — один, другой — в творящей смерти.
Третий обещан был. Пред вами ль он, —
Да скажет вам сердце биенье ваших!

И не довольствуясь этим ясным намеком, он восклицает:

За мной!
Вам ведомо, кто среди вас стоит:
Я — Дух! Ваш вождь отныне — Параклит.

Да, Кандида может теперь спокойно отдыхать в своей могиле; она вся возродилась в своем сыне. Загадка, томившая ее, им решена на почве его новой религии. Будет ли только долговечна эта религия, знаменосцем которой, вместо *charitas*, выступает *amor*?

Уже Ниниана отвлекла Мерлина от того подвига, на который его вдохновляла *charitas*: он с нею в брионском лесу, хотя его мысли и витают подчас у его друзей. Что касается Нинианы, то, как представительница чувственной любви, она вся от сатаны; в ней нет того внутреннего голоса, который напевал Артуру про блаженство в Монсальвате и Клингзору про «тоску по прекрасной невесте». В своем женихе она отказывается видеть что-нибудь особенное; он просто «ростом выше Петра да Ивана» — вот и все, Именно этим она и властвует над ним.

Знал ли поэт о той античной картине, которую помпеянские развалины во многих вариантах вернули свету дня? Она представляет помпеянскую Венеру, «Венеру физическую», как ее звали; богиня сидит на берегу пруда, с удочкой в руке и удит рыбу. Венерой и Мерлин приветствовал Ниниану в ту роковую для него ночь; теперь он застаёт ее, как она «у пруда удит» и распевает песни, полные прекрасного неразумия, но все же сводящиеся к пророчеству, что неразумной девочке сужден «величайший и мудрейший

из мужей». Вот она поймала рыбку — и тут же ее прикончила. Ее ли винить?

И у нее
Часок счастливый был...

Нет, винить ее не за что: жизнь справедлива.

И вот пред нею Мерлин — он, чье знание и могущество в ее глазах лишь красивая безделушка; он пред ней, с жалобной просьбой, с мучительным вопросом: «если ты жизнь — отдайся мне!» Отдаться ему... что ж, это можно. Чудно пахнет боярышник, сильным и жгучим ароматом, как некогда лилии — там далеко, в садике Плацида. Но там туманы преисподней скрывали «великое деяние мрака»; здесь солнце сияет, и сладкая дрема стекает с густой листвы цветущих кустов.

Как она теперь нежна, вчерашняя ветреница! Как к ней идет ее прекрасное неразумие, о которое «разбивается сила Демиурга!» Мерлин пристально всматривается в нее — ему холодно.

Ужель
В несокрушимом равнодушии этом,
В ее улыбке, и пустой, и дерзкой,
Ужели в этом — жизнь?

И если да — то как быть с ее осуществлением, с заслугой и благодарью, с высоким призванием спасителя человечества?

«Таких обвинителей жизни — их может жизнь сразить одним морганием своих глаз. Ты любишь меня? — говорит дерзкая; подожди немного, мне не до тебя». Да, Заратустре легко говорить: он — весь от сатаны. Он и отделался «плясовой песнью», когда атог дал ему заглянуть жизни в очи. «В твои очи заглянул я недавно, о жизнь! И мне казалось, что я опускаюсь в беспредельное. Но ты извлекла меня золотою удочкой; ты насмешливо засмеялась, когда я называл тебя беспредельной». Да, благо тому, кто может плясать! Но кто изнемогает под обузой призванья — тому не до пляски.

Мерлин обречен. В прекрасном неразумии прогадал он и мудрость и мощь. Он не слышит более отчаянных воплей своих друзей, которые вечерний ветер доносит до его поляны; *charitas* окончательно потухла, победоносно распространяется багровый жар, который атог разжигает в его сердце. Много ли еще осталось от сына Кандиды? То дуновение небесного ветерка, которое благословило минуту его зачатия, определило его естество, назначило ему его призвание — его он носит с собою в виде таинственного слова. Ужели ему и его истратить в том же прекрасном неразумии? Ниниана этого требует, и он ей отказать уже не волен. Он дарит ей и его, эту последнюю закрепу, сдерживавшую его сознание. Теперь оно разбито; часть в безумной гордыне возносится до небес:

Жертвы тучней! Иль потока волной
Вновь погублю я все твари земные!
Вам недозволены боги иные
Рядом со мной!

Другая часть опускается ниже животного: Мерлин окончательно «изменен, подделан, отравлен», проводя дни и ночи в беспомощном помешательстве под роковым боярышником в брионском лесу.

Противоречие дало себя знать; оба враждебные друг другу начала, на которых Мерлин воздвиг здание своей веры, восстали друг против друга и своею борьбой разрушили здание. Сатана это знал заранее; но одного он не знал. Не знал того, что насколько противоречие сильнее того духа, который пытался его устранить, насколько *потребность* его устранения сильнее самого противоречия. И в этом заключается трагизм положения Мерлина и его последователей в многовековой истории человечества. Пусть грубое прикосновение царя земли прервало святые слова, в которых страдалец-пророк изливает последнюю тоску своей души; она тем не менее живет в душах тех, кто продолжает следовать указанному им пути. И пока жива будет на свете высокая любовь, стремящаяся охватить собою все возвышенное, лучшее, прекраснейшее в области явлений и чаяний, пока одни лишь дробные люди с их пошлым самодовольством еще не заволокли земли, — до тех пор не прекратится борьба за веру Мерлина и за ее символ: «воля Бога есть осуществление жизни».

ИЗ ЖИЗНИ ИДЕЙ



❁ ИДЕЯ НРАВСТВЕННОГО ❁ ОПРАВДАНИЯ

ЕЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ

Великие нравственные идеи в своем распространении среди людей разделяют участь великих научных истин: переходя из рук гения, впервые сделавшего их доступными, в руки посредственностей, они на вид остаются тем же, чем были вначале, но теряют то, что в них было самым дорогим для нас — ту незримую магнетическую силу, которая притягивала к ним сердца. В настоящее время — не без гордости замечают друзья прогресса — любой школьник знает то, что некогда стоило Копернику тридцатитрехлетних трудов; это верно, и эта гордость справедлива. Все же астроном-мыслитель предпочтет книгу *de revolutionibus orbium coelestium* великого гуманиста самому изящному из новейших изложений коперниковской системы. Правда, осилить ее будет стоить немалого труда; правда и то, что ее читатель не обеспечен от многочисленных ошибок, которые еще разделял Коперник и которые исправила позднейшая наука. Но эти неудобства искупаются одним громадным, незаменимым преимуществом: читая ее, мы делаемся свидетелями гигантских усилий человеческого духа, от которых не сохранилось более следа в ходячих изложениях того, что было их результатом; мы видим в полной деятельности вулкан, по давно потухшей лаве которого теперь безопасно гуляют прохожие.

То же относится и к нравственным идеям; разница лишь в том, что, будучи именно только идеями, а не истинами, научно доказанными и неопровержимыми, они гораздо более страдают от того, что аромат оригинальности в них выдохся и его сменил тот не всем приятный запах жилого помещения, которым посредственность неизбежно заражает все, чего она касается. Пускай гелиоцентрическая система составляет достояние всякого школьника, пускай она развивается в скучных произведениях убогих компиляторов — никто вследствие этого от нее не отвернется, не назовет ее «избитой»,

«заезженной», «пошлой», не обратится от нее к другой, более новой и интересной системе. Здесь не то. Эпитет пошлости, безвредный для научной истины, убийствен для нравственной идеи; и вот начинается скитание мыслей и чувств. Жажда новизны, желание во что бы то ни стало избежать пошлости заставляют людей от здорового обращаться к болезненному и вымученному, от простого к замысловатому, от ясного к туманному; все хорошо, лишь бы оно было новым или, по крайней мере, казалось таковым. Придет время — и это новое станет старым, избитым, пошлым и подвергнется двойному осуждению и за болезненность, и за пошлость; и то забытое старое воскреснет и найдет себе восторженных поклонников. Так было, так будет всегда.

И дурного тут нет ничего: всякая эпоха живет своей жизнью, и всякая жизнь интересна. Все же обреченному жить в эпоху скитания мыслей и чувств приятно и отраднo обращаться к тому времени, когда здоровое не было еще пошлым, а интересное — болезненным; когда идеи, ставшие позднее ходячею монетою, еще только вырабатывались и, появляясь на свет, были насыщены той магнетической силой, которую создает соединение двух элементов: здоровья и новизны. В этом именно и заключается прелесть античности для тех, кто умеет ее понимать. Конечно, и античность не была той сплошной и однородной массой, какой ее себе представляют многие у нас; и она жила и развивалась, и в ее пределах здоровое могло состариться и вызвать жажду нового, хотя бы и болезненного. Все же в своей совокупности она была сводом здоровых тем, повторявшихся с тех пор в неисчислимых вариациях до наших времен и имеющих повторяться, пока жив будет мир.

С одной из этих тем я намерен познакомить читателя в ниже-следующих главах.

I

Когда у нас ставили «Орестею» Танеева, либретто которой целиком заимствовано из трилогии того же имени Эсхила, наша публика отнеслась довольно-таки холодно к творению великого греческого трагика; нашлись даже наивные люди, порицавшие родоначальника европейской драмы за «избитость» обработанного им сюжета. Неверная жена боится возвращения с похода своего царственного мужа; когда же он возвращается, она убивает его с помощью своего нового друга. Сын убитого мстит за его гибель; но проклятия его матери, воплощенные в богинях-мстительницах Эриниях, изгоняют его из родины, и он обретает покой лишь после

того, как его оправдывает учрежденный божеством строгий и правый суд. Как все это просто, ясно, здорово, т.е., выражаясь на современном языке, как шаблонно, избито, неинтересно!.. Конечно, от либреттиста нельзя было и требовать, чтобы он в своей скромной переделке сохранил те черты подлинника, которыми более всего дорожит мыслящий читатель, чтобы он сохранил следы усилий гиганта-пахаря, впервые работающего на девственной ниве человеческой мысли. Он сделал, что мог: оставил и в общем, и в частности развитие Эсхиловой фабулы, прибавил от себя несколько сцен и ради ясности, и ради эффекта — и вышло то, что могло и должно было выйти.

Наша точка зрения, однако, другая. Нас предание об Оресте-матереубийце интересует не как предание и не как сюжет трагедии или оперы, а исключительно как *«носитель» одной из важнейших и величайших нравственных идей — идеи оправдания преступника*. Действительно, что такое нравственное оправдание? Оправдание — это восстановление душевного равновесия, утраченного при совершении греха или преступления, это выздоровление заболевшей души. Подобно идее выздоровления, и идея оправдания — идея вечная и нестареющая; она так же действительна для нас, как действительна небесная Лира, ласкающая нас по ночам тем же тихим, таинственным светом, каким много веков назад она ласкала более восприимчивые глаза современников Перикла. И если читатель при чтении нижеследующих страниц не почувствует, что речь идет о непосредственно близких его сердцу интересах, что перед ним раскрывается книга его собственной души, то пусть он винит лишь неумелость толкователя, не справившегося со своею задачей, не смогшего правильно передать то, что он правильно вычитал и уразумел.

Само собою понятно, что, говоря о происхождении и развитии идеи оправдания, мы должны перенестись в те времена, когда вообще зарождались и развивались нравственные идеи, т.е. в античность; но, быть может, покажется странным, что автор, собираясь проследить происхождение и развитие нравственной идеи, обращается не к философам-моралистам, а к мифологии, что он берет ее не в отвлеченном виде, а в оболочке ее мифа-носителя. Чтобы выяснить это, необходимо сказать несколько слов о том, что такое эта античная, т.е. греческая, мифология и как ее следует понимать.

Греческая «мифология», как ее обыкновенно называют, т.е. повествовательная часть греческой религии, представляет удивительное, единственное в своем роде явление; плохо о ней судят те, которые видят в ней нечто единое, установившееся, недвижимое. В ней все живет, все движется, все растет, расцветает и вянет; от величавых концепций Эсхила до изящных арабесок Овидия очень

далеко, едва ли не дальше, чем от Овидия до опереточной мифологии Оффенбаха. Был у древних народов красивый обычай, перешедший позднее и к христианским, — посвящать трофеи своих побед над врагами в храм своего родного божества, так что этот храм давал в вещественных свидетельствах внешнюю историю своего народа. Но кроме этих каменных храмов был у них и храм незримый, нерукотворный, в который они посвящали трофеи не внешних, а внутренних побед, живые свидетельства своего нравственного и умственного прогресса; этим храмом был их родная мифология. Миф — естественная, необходимая форма, в которую облекалась идея, не находившая еще для выражения самой себя готового отвлеченного языка; всякое изменение в мирозерцании имело последствием органическое изменение мифов; кто сумел бы представить нам греческую мифологию в ее историческом развитии, тот дал бы этим самым — в иносказательной форме — историю эволюции греческой народной души. В нижеследующем сделан опыт такого развития на одном из многочисленных мифов греческой религии — на мифе об Оресте-матереубийце. Правда, работа, которую я имею в виду, должна быть исследованием, исследованием филологическим; здесь же дано, для удобства читателей-нефилологов, не исследование, а повествование. Исследователь от известного переходит к менее известному, руководясь в нашей области данными этимологии, истории литературы и культуры, сравнительной мифологии; повествователь переходит от более раннего к более позднему, пользуясь результатами трудов исследователя. В данном же случае именно более позднее является более известным и наоборот; наш путь поэтому прямо противоположен тому, которого должен был бы держаться исследователь. Прошу это помнить при чтении нижеследующих страниц.

II

Первой идеей, представившейся младенческому уму человека, когда для него, наконец, занялась заря сознательной жизни, была идея его зависимости от сил природы; эти последние, в сумерках зарождающегося сознания, стояли перед ним туманными великанами со сверхчеловеческой мощью, но с человеческими страстями и стремлениями. Таковы были боги первобытного человечества. Их могло быть много; но особенно близкими были ему те, действия которых, вследствие своей повторяемости, более всего влияли на его жизнь, власть которых он чувствовал над собой с особенной силой. Ежедневно ночь убивает день, ежегодно зима убивает лето;

ежедневно человек должен был искать убежища от страхов ночи, ежегодно от страданий зимы; он делал это с твердой надеждой, что царство обоих этих жизневраждебных начал будет непродолжительно: придет Солнце-богатырь и сорвет сверкающие доспехи побежденной ночи, придет Солнце-богатырь и разрушит туманную твердыню побежденной зимы. Таковы были главные мифы первобытного человечества; мы встречаем их на всем протяжении земного шара.

Новая эра началась тогда, когда человечество, оставив колею чисто животной, физической эволюции, вступило на путь сознательного умственного прогресса; началась только для тех народов, которым, по неисповедимым законам природы, был назначен этот путь.

Соответствующая новой эре новая идея была последовательным развитием тех двух старых идей, перенесением их в более высокую, умственную сферу; и здесь мы имеем ту же борьбу житнетворного и жизневраждебного начала, дня и ночи, лета и зимы, только еще ступенью выше. Временной единицей новой идеи были уже не сутки и не год, а более крупный период, относящийся к году приблизительно так же, как год относится к суткам. *Все, что имело начало, будет иметь и конец; но за концом будет новое начало;* эта великая идея, на которую навела человека гибель дня под натиском ночи и гибель лета под натиском зимы с ожидаемым в обоих случаях торжеством Солнца-богатыря, — эта идея была перенесена на великое лето жизни человечества. И оно имело свое начало: было время, когда и люди, подобно всем прочим животным, жили по законам своей родительницы Земли; она их одевала, она их кормила, она их наделяла всем тем знанием, в котором они нуждались для того, чтобы, прожив положенный им век, передать «светоч жизни» другому поколению, — тем загадочным для биолога, чудесным для простого мыслящего человека знанием, которое мы называем инстинктом. Так было некогда, но уже давно, очень давно; то был «золотой век», царство Земли и ее сил. Теперь не то: остальные твари живут еще по законам Земли, за что и вкушают ее дары и пользуются исходящим от нее знанием, но человек их нарушает. Человек живет в открытой вражде с Землей: он острием заступа и плуга разрывает широкую грудь Земли, заставляя ее производить посеянные им плоды; он острием секиры разрушает ее вековой зеленый плащ; он острием кирки пробивает себе доступ в ее внутренности — *in viscera Terrae*. Не Земля научила его так насилловать ее; это было делом мятежного духа, восставшего против Земли и ее сил. Победа Духа над Землей и ее силами положила начало человеческой культуре; тогда разгневанная вещь Земля

скрыла свое знание. Ощупью ищи верного пути; страдай, чтобы твой мучительный опыт пошел тебе впрок; погибай, чтобы твоя смерть послужила уроком другим, — таков был новый закон Духа, за которым последовал человек. Этого Духа древние греки называли Зевсом или, вернее, возвели в роль этого Духа своего древнейшего бога неба и дня, могучего (выражаясь мифологически) супруга предвечной Земли. «Это ты, — говорил Эсхил в своей глубокомысленной молитве Зевсу, — повел человека по пути сознания; ты повелел, чтобы слово *страданием учись* стало законом».

Итак, Зевс во главе своих сил одержал победу над Землей и ее силами — Титанами; Земля смирилась, но не навсегда. Она знает, что великое лето человеческой культуры, имея начало, должно иметь и конец; зная это, она «задумала славное дело» предательства и убийства против своего победоносного супруга. Он ведь не знает, что он «обречен»; свое знание она оставила при себе; и вот она тайно лелеет своего Змея — змей был у древних символом гибельной силы Земли — или своих Змеев (число безразлично), своих Гигантов. Придет время, и Зевс со своими силами падет под натиском Гигантов, наступит великая зима в жизни человечества. Но и она не будет вечной; предсказывая неизбежную гибель человеческой культуры, древняя мудрость и тут, как это было естественно, открывала ей надежду на возрождение: придет Солнце-богатырь, придет сын того убитого Духа; он отмстит за отца, он поразит Землю и взлелеянного ею Змея — и наступит новое светлое царство духа, новое великое лето.

Такова общая мысль древнейшей германской и греческой мифологий; несмотря на открывавшуюся в далекой перспективе надежду, их характер был грустный, так как гибель представлялась более близкой, чем возрождение, и эта гибель была неотвратима. Да, неотвратима; для выражения этой неотвратимости был создан — тоже общий обеим мифологиям — миф о Геракле-Сигурде, назначенном роком спасителе богов, который гибнет, не успев совершить своего подвига, гибнет не от руки врагов, а от руки той Девы, для которой он дороже всего на свете. Германцы покорились неотвратимости своих «сумерек богов», своей *Gotterdammerung*; но греки преодолели ее путем нового прогресса, наступившего много времени после их отделения от остальных ветвей арийского племени и принадлежащего поэтому им одним. Об этом будет речь тотчас; теперь же окинем еще раз взором только что развитый нами главный миф религии Зевса, общий германскому и греческому племени.

Земля, «задумавшая славное дело» (по-гречески: Клитемнестра), живет усмиренной, но в душе мятежной супругой Зевса, «обреченного» (по-гречески Агамемнона). Задумала она свое дело при по-

мощи Змея-Эгисфа; придет время, когда Агамемнон под их ударами погибнет, и Клитемнестра с Эгисфом будут царствовать над людьми. Но и этому царству наступит конец; придет сын Агамемнона, Солнце-богатырь, мститель за убитого; от его руки падут и Эгисф и Клитемнестра, и он унаследует царство своего отца. Уже в этой форме мифа мы имеем и мужеубийство, и матереубийство; но оба они еще не ощущаются, как нарушения нравственного закона. Пока названные лица, хотя смутно, сознавались как олицетворения физических начал, нравственная сторона дела оставалась под порогом сознания. Нужен был великий религиозный переворот в жизни греческого народа для того, чтобы физическая сторона была предана забвению и нравственная, в силу которой наш миф сделался носителем идеи оправдания, выступила на первый план; этим переворотом была *реформа религии Зевса под влиянием религии Аполлона*.

III

Всякая религия, содержащая учение о мессии, содержит именно в нем зародыш своего собственного разрушения; рано ли, поздно ли, но обещанный мессия должен явиться и увлечь за собою сердца. Мессианские элементы древнегерманской религии подготовили почву для торжества христианства; для греческой же религии Зевса необходимость реформы, соответственно более быстрому росту греческой культуры, явилась много ранее. В неопределимое точнее время, в эпоху возникновения древнейших гомеровских поэм, культ светлой божественной четы Аполлона и Артемиды (Дианы) стал распространяться по Греции. Проник он туда с Востока: для Гомера Аполлон еще — троянский бог. Быть может, его родина еще восточнее; по крайней мере, персы, вторгаясь в Элладу, оказывали уважение Аполлону и Артемиде, признавая в них своих родных богов. Но как бы там ни было, древнейшие следы указывают на Трою; там за неприступными утесами Иды есть блаженная страна вечного «света»; Ликия (Lucia=Lucia), населенная благочестивым «загорным» народом — гиперборейцами. Там обычное местопребывание Аполлона; с этой своей святой горы он спускается к смертным.

Оттуда его культ распространился на запад; в греческую территорию он проник через ту же историческую теснину, чрез которую и позже вторгались победоносные враги — через Фермопилы. Эта местность была полна воспоминаний о Геракле, безвременно погибшем спасителе богов: воспоминания эти были отличной почвой

для восприятия новой религии: где погиб Геракл, там торжествовал Аполлон. Из Фермопил культ нового бога двинулся далее на юго-запад, в срединную часть Греции; здесь была гора Парнасс и на ней самое древнее святилище Земли. Его-то и занял Аполлон, являясь во всех смыслах обещанным религией Зевса мессией; здесь он убил Змея, взлелеянного Землей, исторг у ней знание, которое она скрывала, и основал свой древнейший Дельфийский храм и оракул. Парнасс стал святой горой Аполлона, главным центром его культа. Связь между ним и Фермопилами существовала и в историческое время: всегда собрания так называемых амфикитионов (т.е. представителей от государств, обязавшихся защищать Дельфийский храм) начинались в Фермопилах, или, как их проще называли, в Пилах, но продолжались на святой горе в Дельфах. Эта же связь получила и мифологическое выражение, довольно своеобразное, — в раздвоении личности Аполлона на Аполлона — представителя Пил и Аполлона — представителя горы: первый был наречен Пиладом, второй (от греческого *oros* — «гора») Орестом. Так-то возникла в фантазии греков эта знаменитая и поныне чета.

Под влиянием культа Аполлона древнейшая религия Зевса была реформирована. Аполлон убил Змея, взлелеянного Землей, Змея, грозившего гибелью Зевсу, — стало быть, этой гибели не будет: вечность царству Зевса обеспечена. Но все, что началось, должно и кончиться; царство Зевса кончиться не должно, — значит, оно не могло иметь и начала, Зевс предвечен и вечен. Нет ему гибели; нет и причин гибели, нет и вражды между ним и Землей; когда религия Аполлона проникла в древнейший центр культа Зевса, в Додону, она устами вдохновенной жрицы-пророчицы нового бога провозгласила в двух стихах сущность происшедшей реформы:

Есть Зевс, был он и будет; воистину молвлю, велик Зевс!
Зиждет плоды вам Земля; величайте же матью Землю!

Конечно, дореформенная религия, имевшая в своем основании борьбу Духа и Земли, была глубокомысленнее новой, но зато новая была жизнерадостнее: можно было свободнее вздохнуть, не чувствуя близ себя пасти Змея, не думая о тяготеющей над богами и над культурой человечества гибели.

Что же касается старинного мифа религии Зевса, мифа о Зевсе-Агамемноне и Земле-Клитемнестре, то и он был дополнен под влиянием новой религии. Обещанный Солнце-богатырь стал, конечно, Аполлоном, а именно Аполлоном святой горы, где был убит Змей, — Орестом; Аполлон же привел с собою и свою сестру — «лучезарную» Артемиду-Электру. Все же роль этой последней была довольно неопределенной, так как она не была органической, первоначальной частью мифа. Но со всеми этими дополнениями наш

миф не мог долее оставаться богословским мифом: Зевс-Агамемнон ведь погибает от руки Земли-Клитемнестры; по религии же Аполлона, Зевс был вечен и жил в мире с Землей. И вот божественные элементы мифа мало-помалу предаются забвению: перед нами уже не Зевс-Агамемнон, не Земля-Клитемнестра, а просто Агамемнон, Клитемнестра, Эгисф, Орест, Электра; к счастью, в Спарте сохранился до исторических времен культ «Зевса-Агамемнона» как живое доказательство первоначально богословского характера всего мифа. Вместе с Зевсом и царство его спустилось с неба на землю: тот Асгард греческой религии — «белый» город богов, в котором был царем Зевс-Агамемнон, — был локализован в Греции то как пелазгический, то как ахейский «Аргос».

Весь масштаб изменился: раз гигантские и туманные образы седой старины были низведены до человеческой нормы и стали ясны и пластичны — к их деяниям стала приложима и человеческая оценка: с утратой богословского элемента выдвинулся на первый план элемент нравственный. Клитемнестра стала просто неверной женой, замыслившей вместе со своим любовником убийство своего супруга; Орест стал верным сыном, отомстившим за смерть своего отца... Кстати, он сделал это по приказанию Аполлона, под святой горой которого он воспитывался; в этом сохранился след первоначального тождества Ореста с Аполлоном святой горы. Все эти человеческие действия требовали человеческой мотивировки; ее дал первый поэт, обработавший наш миф, — автор так называемой киклической поэмы «о возвращении богатырей» (Nostoi), приписывавшейся в древности Гомеру. Человеческая же мотивировка рассчитана на возбуждение человеческих же чувств симпатии и антипатии. Весь миф построен так, чтобы наши симпатии были на стороне предательски убитого царя и его мстителя, юного богатыря Ореста; но матереубийце мы симпатизировать не можем — вот почему в поэзии замечается тенденция выдвинуть убийство Орестом Эгисфа, бесчестного обольстителя супруги своего царя, и предать забвению убийство им самой Клитемнестры. «Иль ты не слышал», — говорит в «Одиссее» Афина Телемаху, —

Славу какую стяжал среди смертных Орест богоравный
Тем, что Эгисфа сразил нечестивца, — того, что коварно
Смерти Атрида предал? За отца своего отомстил он;
Так же и ты, дорогой, — ты не даром могуч и прекрасен —
Мужествен будь, дабы добрым тебя также словом почтили.

И мы можем быть уверены, что со временем нравственность взяла бы свое. Клитемнестра была бы устранена из мифа и как непосредственная исполнительница казни над своим супругом, и как жертва мести со стороны своего сына; и тут, и там ее место занял бы Эгисф, а ей досталась бы второстепенная роль — роль

кающейся грешницы, которую не трудно было бы простить победоносному сыну. Это, повторяю, несомненно случилось бы, если бы не религиозная реакция восьмого и седьмого веков. Наш миф имел счастье или несчастье попасть в это реакционное течение, и оно, сохраняя его в его первоначальной форме, придало ему новое содержание, такое, о котором до тех пор и речи не было.

Центром этой религиозной реакции был тот же дельфийский оракул на святой горе Аполлона.

IV

В гомерическом гимне в честь Аполлона делосского богиня острова Делоса, которому суждено было сделаться местом рождения нового бога, говорит по этому поводу роженице:

Властолюбив, говорят, будет сын Аполлон твой, Латона;
Первым он быть пожелает богов среди сонма бессмертных,
Первым средь смертных людей.

Властолюбие было отличительной чертой культа Аполлона в Греции или, говоря правильнее, той небольшой кучки жрецов и жриц, которая ведала этот культ в Дельфах. История не сохранила памяти об индивидуальных деяниях каждого и каждой из них, и это жаль; она этим лишила нас знакомства с целым рядом выдающихся своим умом и силой, беззаветно преданных своему делу и верующих людей... Подлинно ли верующих? Прошли, к счастью, те времена, когда передовые люди могли представлять себе умных руководителей религиозной силы человечества только лицемерами; мы знаем теперь (или, по крайней мере, могли бы знать), что искренней вере легко поддержать в человеке тот священный огонь, благодаря которому его жизнь становится сплошным подвигом на благо человечества, но что выдержанное в течение целой жизни (не говоря уже о целом ряде поколений) лицемерие есть нечто чудовищное, превосходящее человеческие силы. И если бы дельфийский храм сохранил портреты своих верховных жрецов, мы без труда признали бы в одном из них Григория Великого, в другом — Григория VII, в третьем — Иннокентия III. Святая гора в Дельфах и святой престол в Риме — поразительно схожие явления; об этом сходстве вам не раз придется вспоминать.

Но, как я сказал, индивидуальные деяния дельфийских жрецов забыты; мы можем судить только о коллективных деяниях дельфийского бога. Их целью была, с одной стороны, духовная гегемония над эллинами и, если возможно, также и над другими народами (поскольку тут роль играла политика, о ней речь будет ниже); с

другой стороны, сочетание нравственного элемента с религиозным, чуждое древней дореформенной религии Зевса. Положим, в этом отношении религия Аполлона не стоит особняком — ту же цель поставили себе и обе другие новые религии, религия Деметры (Цереры) и Диониса (Вакха). Разница состоит, однако, в том, что эти две религии старались достигнуть своей цели путем тайных обществ; их адепты должны были дать посвятить себя в элевсинские или орфические *таинства*. Напротив, религия Аполлона стремилась к своей цели явно, не зная никаких таинств; дельфийский храм был открыт для всех, всех одинаково встречал вырезанный над его дверьми глубокомысленный девиз: «познай самого себя».

Радостной вестью новой религии был, как мы видели, мир Зевса и Земли. Самый дельфийский храм стоял на том месте, где некогда находилось самое славное святилище вещей богини; умиловление Земли стало главным требованием Аполлоновой религии. Но земля была не только кормилицей смертных, той, которая «зиждет им плоды»: она же принимала их души, когда наступала их смерть. Вот почему *культ душ* сделался главным предметом внимания Аполлона. Удивительна была в этом отношении беспечность в эпоху падения религии Зевса, изображенную в гомеровских поэмах. Ее главное правило — «мертвый, в гробе мирно спи, жизнью пользуйся, живущий», пока очередь не дойдет и до тебя; а там тебя примет обитель Аида, и ты будешь навеки отделен от мира живых. Убьют у тебя сына или близкого родственника — это причинит тебе известное огорчение или ущерб, в возмещение которого ты можешь требовать от убийцы соответственной суммы наслаждений, другими словами — виры; но он имеет дело исключительно с тобой и с твоим огорчением, а не с убитым. Убитый сам по себе никаких прав не имеет, он «в гробе мирно спи».

Теперь не то. Под легким покровом гомеровской беспечности в народе сохранились смутные представления первобытной эпохи анимизма, согласно которым мертвый не спит мирно во гробе, а требует себе дани от живущих, страшно карая тех, которые ему в ней отказывают; согласно которым он в случае убийства не довольствуется ролью простого объекта сделки между убийцей и своим ближайшим родственником, а требует крови убийцы, страшно карая тех, которые ему в ней отказывают. Вот эти-то представления (мы встречаем их в виде непонятых пережитков даже в гомеровских поэмах) дали религии Аполлона точку опоры для реформы, которую мы, именно по этой причине, можем назвать религиозною реакцией. *Право души* было объявлено священным, независимо от прав переживших покойного родственников; принимать виру стало безнравственным. Если где-нибудь в Греции приключалось какое-

либо несчастье, будь то чума, или неурожай, или какое-нибудь страшное преступление, и люди обращались с запросом в дельфийский храм, то это несчастье объявлялось карой со стороны души какого-нибудь погибшего мужа, разгневанной тем, что ей отказывали в уходе или что ее убийцы остались безнаказанными. В течение ближайших за реформой столетий вся Греция покрылась могилами таких «героев», как их называли, культ которых был государственным делом. Спешу прибавить, что в этой примеси к новой религии не было ничего мрачного. Правда, живущие должны были уделять часть своих забот мертвым; но зато они сами с большим спокойствием могли думать о своей собственной смерти, зная, что и о них не забудут. Этого было для начала достаточно; дальнейшие шаги были сделаны религиями Деметры и Диониса, провозгласившими бессмертие души и вечное блаженство добрых и передавшими эти светлые догматы Платону, а через Платона — нам.

В культе души, повторяю, ничего мрачного не было; но вот где была опасность возникновения мрачного, антисоциального института. Ведь если убитый мог быть умилоствовлен только кровью убийцы, пролитой своим мстителем, — то это значило, что теперь мститель должен был сделаться убийцей, крови которого вправе требовать убитый им первый убийца, и так далее; это значило, что каждое убийство должно сделаться первым звеном цепи убийств, имеющих прекратиться лишь с уничтожением всего племени, где оно произошло. А между тем какой же другой исход оставался, раз принятие виры считалось безнравственным? Исход был придуман Аполлоном: он был такого рода, что, благодаря ему, Аполлон действительно стал первым среди сонма бессмертных богов, руководителем совести смертных. Исход этот гласил так: «Нельзя откупиться деньгами от пролитой крови; *один только Аполлон может отпустить человеку совершенное им убийство, очищая его от его греха*». Сам Аполлон убил взлелеянного Землей Змея, спустился к царю преисподней и нес у него рабскую службу в течение одного «великого года». Этой службой он очистил себя и приобрел право очищать других. Таким образом, *религия* устами Аполлона объявляла себя посредницей между человеком и его совестью; чист тот, кому Аполлон отпустил его грехи; преступен тот, кому он его не отпустил.

Таковы были две новые истины Аполлоновой религии. Первая объявляла священным право убитого на кровавую месть; вторая обещала убийце прощение при посредничестве дельфийского бога. Или, говоря правильнее, таково отвлеченное выражение этих истин; но в ту эпоху, о которой идет речь, люди не были еще приучены

думать отвлеченно — они думали мифологически. Новые истины требовали для своего выражения мифологической формы.

V

Шло ли навстречу этому требованию предание, которому посвящен настоящий очерк, — предание об Оресте-матереубийце?

У греков, как это естественно, мать считалась самым священным для человека существом. Когда в «Облаках» Аристофана сын, нравственно развращенный новомодным софистическим воспитанием, доказывает отцу, что с точки зрения разума он, сын, имеет полное право наставлять своего отца побоями, отец его внимательно слушает и даже, не будучи в состоянии справиться с его софистикой, соглашается с ним; но, когда молодой человек пытается доказать то же самое и по отношению к своей матери, чаша терпения переполняется: отец его проклинаят и в отчаянии отправляет поджечь дом его учителя. Матереубийство было поэтому из всех физически возможных преступлений самым страшным, самым возмутительным. И вот причина, почему миф об Оресте, имеющий своим центром матереубийство, был как нельзя более пригодным для выражения новых истин Аполлоновой религии.

Роковая непреложность какого-нибудь требования выступает тем сильнее, чем непреодолимее представляется то препятствие, над которым оно в конце концов торжествует. В данном случае первое требование гласит так: «сын убитого должен умиловить его справедливый гнев кровью его убийцы». Возникал вопрос: безусловно ли? «Да, — отвечал Аполлон, — безусловно». Даже если убийцей была родная мать мстителя? «Да». Второе требование гласит так: «если убийца хочет, чтобы его грех был отпущен, пусть он обратится к Аполлону; кого очистит Аполлон, тому нечего бояться гнева убитого». Опять возникает вопрос: безусловно ли? И опять Аполлон должен был ответить: «да, безусловно». Даже если убитой была родная мать? «Да». Эти два ответа должен был заключать миф — носитель новых истин Аполлоновой религии. Первый из них уже был дан мифом об Оресте, но только в его первоначальной форме, а не в той, которую, под влиянием нравственно-поэтических соображений, придали ему певцы гомеровской школы. Что касается второго ответа, то в самом мифе его еще не было, но он очень легко мог быть внесен в него; для этого Дельфам нужно было только подвергнуть его соответственной редакции, что они и сделали. Вот каким образом миф об Оресте-матереубийце попал в реакционно-реформенное течение восьмого века, исходившее из

дельфийского храма; выбор Дельфов должен был остановиться на нем тем более, что он уже и без того, в последнем развитии своей богословской формы, содержал в себе аполлоновский элемент в лице Ореста и его сестры Электры, из которых первый был, как мы видели, первоначально самим Аполлоном святой горы, а вторая — сестрой его, Артемидой.

Отношение друг к другу обеих редакций нашего мифа, гомеровской и дельфийской, лучше всяких отвлеченных рассуждений покажет нам существенность религиозной реформы, состоявшейся между той и другой; будет поэтому полезным представить читателю ту и другую. Первую мы можем рассказать словами самого Гомера в «Одиссее»; вторая нам не сохранилась, но так как под ее влиянием находились и некоторые позднейшие поэмы, и в особенности изобразительные памятники, то мы имеем и о ней довольно точное представление.

Что касается, прежде всего, гомеровской редакции, то она состоит в следующем. Отправляясь под Трою, Агамемнон оставил своего младенца-сына Ореста и свое царство, Аргос, под властью своей жены Клитемнестры. Воспользовавшись его отсутствием, его двоюродный брат Эгисф стал склонять ее к измене. Она долго сопротивлялась ему: «сердцем она одарена была добрым», говорит Гомер, явно стремящийся ее выгородить; к тому же ее муж, уезжая, оставил ее под охраной певца — да, именно певца: в этой маленькой подробности сказывается гордость эпических поэтов, чувствовавших себя нравственной силой до тех пор, пока этой роли не потребовала для себя религия. Но вот неизбежное свершилось: певец-хранитель был удален на пустынный остров, где он стал добычей хищных птиц, а Клитемнестра стала супругой Эгисфа. Некоторое время спустя Троя пала; Агамемнон с добычей, среди которой находилась троянская царевна Кассандра, вернулся в свой родной Аргос. Эгисф, уведомленный об его прибытии, вышел к нему навстречу и пригласил его на пир; и вот, за дружеской трапезой, он убил его, «как быка убивают за яслями». Умирая, Агамемнон услышал жалобный голос — голос Кассандры, пораженной насмерть ударом Клитемнестры; долго метался он на земле, Клитемнестра же ушла, не закрыв даже глаз убитому мужу. Вот, значит, в чем ее преступление; убийцей мужа она по этой редакции не была. Семь лет царствовал Эгисф над Аргосом; на восьмой год Орест вернулся из Афин (как он туда попал, об этом ниже, с. 352 — 353), убил Эгисфа и торжественно со всеми аргосцами отпраздновал тризну по «преступной матери и трусливом Эгисфе». Это последнее место очень характерно. Лишь вскользь упоминает певец о том, что и Клитемнестра погибла, он не хочет делать из нее

предмета внимания; главное — Эгисф, он был и убийцей Агамемнона, и жертвой мести со стороны его сына. Итак, тризна отпразднована; что́ же дальше? Что́ дальше? Орест стал царем и прославился как мститель за своего отца; его ставили в пример и другим, как доброго и верного сына. А Клитемнестра с Эгисфом? О них даже и речи нет; «спящий в гробе мирно спи». Такова гомеровская редакция; рассмотрим теперь вслед за ней редакцию дельфийскую.

Клитемнестра дала себя обольстить Эгисфу и с ним вместе задумала убийство Агамемнона, живя в Лаконике, в городе Амиклах, близ Спарты (эта новая локализация была введена под влиянием политической эволюции, о которой речь будет ниже). У Эгисфа, однако, главным побуждением была не любовь и не жажда власти: на нем лежал долг кровавой мести за своих маленьких братьев, варварски убитых отцом Агамемнона. Их тени требуют возмездия; за убийцу, которого уже нет, должен пасть его сын. Преступление было совершено непосредственно после того, как Агамемнон со своим верным глашатаем Талфибием вернулся из-под Трои; когда он вошел в купель, чтобы омыться после долгого путешествия, Клитемнестра надела на него длинный плащ, наподобие рубашки без рукавов, чтобы он не мог защищаться, а затем секирой убила его; Эгисф же непосредственного участия в преступлении не принимал. Он действовал через Клитемнестру; поэт дельфийской Орестеи нарочно выдвигает на первый план ее, чтобы объектом кровавой мести для сына была родная мать — мы видели, почему именно этот пункт был драгоценен для Дельфов. Сын этот был тогда еще малолетним. Разумеется, Эгисф бы его не пощадил, его, в котором он должен был видеть будущего мстителя за смерть отца и постоянную угрозу для себя самого. К счастью, кормилица мальчика вовремя тайно увела его и передала Талфибию, а этот увез его из страны к давнишнему кунаку Агамемнона, царю фокейской Крисы у подножия святой горы Аполлона; тот и воспитал его вместе с собственным сыном, Пиладом. Когда он вырос, он обратился к дельфийскому богу с вопросом, что́ ему делать; бог пригрозил ему страшным наказанием в случае, если бы он уклонился от долга кровавой мести, и велел ему хитростью бороться с силой. После этого ответа Орест с Пиладом и Талфибием отправились в Амиклы. В то же время и Клитемнестре приснился страшный сон: ей привиделся змей с окровавленной головой, и этот змей внезапно превратился в царя Агамемнона. Встревоженная сном, виновником которого она считает своего покойного мужа, она посылает свою дочь Электру вместе со старой кормилицей принести умиловительные возлияния на его могилу. И вот у могилы Агамемнона, гневная тень которого незримо стоит в центре событий, происходит тайный разговор

между братом и сестрой; цель его — открыть троим посланцам дельфийского бога доступ в царские палаты. Это удастся; увидев Эгисфа на престоле своего отца, Орест бросается на него с мечом в руке. Тщетно царские телохранители спешат на помощь: Пилад не дает им приблизиться к царю. Тогда Клитемнестра с секирой в руках — той самой, которой она раньше убила мужа, — заступает за Эгисфа; но Талфибий вырывает ее из ее рук, а Орест, покончив с Эгисфом, тут же убивает и свою мать.

А дальше?... В этом и заключается характерная черта дельфийской редакции, что она ставит этот вопрос, не существующий для гомеровской эпохи. Убийство матери сыном вызывает из преисподней богинь-мстительниц Эриний; они преследуют убийцу, не давая ему покоя; он не может оставаться в Амиклах, он бежит на север, к храму того бога, который руководил его душой. И Аполлон не оставил его: очистив его, он дал ему лук и стрелы, чтобы защищаться от преследований Эриний. Преисподняя бессильна против стрел, от которых некогда погиб великий Змей: Эринии вернулись в свою мрачную обитель, и Орест окончательно занял престол своего отца.

VI

С точки зрения Аполлоновской религии предание об Оресте было установлено навсегда в только что представленной форме и более развиваться не могло: вся Греция, видевшая в Аполлоне «бога» вообще, приняла его в этом виде. Дальнейшее видоизменение нашего предания было последствием дальнейшей эволюции нравственных идей, которая состоялась, однако, не на почве Аполлоновой религии, а как протест против нее. Исходным пунктом для этого протеста были Афины; так как ему способствовала политическая эволюция ближайших за дельфийской реакцией столетий, то мы должны здесь прежде всего поговорить о ней и в связи с ней *о политическом значении предания об Оресте вообще.*

Под влиянием эпической поэзии Агамемнон давно успел превратиться для греков в историческое лицо; это был тот царь, который, в силу унаследованной от предков власти, созвал прочих греческих царей в общий поход против варваров. Все они тогда послушно явились на его зов: и престарелый владыка мессенского Пилоса, и ретивый вождь фессалийских мирмидонян, и юные начальники афинского народа, и царь соседней, братской Спарты, и хитроумный князь далекой Ифаки. Иначе и быть не могло: на то

у Агамемнона был священный, богоданный жезл, происхождение которого было прекрасно известно певцам-гомеридам:

Тот жезл был Гефеста работой;
Мастер Гефест его Зевсу поднес, повелителю неба;
Зевс же Гермесу вручил, своему быстроногому сыну,
Тот его Пелопу-князю, наезднику отдал лихому,
Пелоп Атрею оставил, народов чтоб был властелином;
Царь же Атрей, умирая, богатому отдал Фиесту,
Тот, наконец, Агамемнону дал, дабы правил державно,
Многих царем островов и всего его Аргоса ставя.

Так-то Агамемнон стал царем над царями, управляя «всем Аргосом», т.е. всей Грецией, земным отражением небесного Аргоса-Асгарда, «белого города» богов. По смерти Агамемнона богоданный жезл захватил Эфисф, и народы с ропотом повиновались ему; после Эгисфа он достался законному наследнику Оресту, освободившему от позора отчий дом; но что же с ним случилось дальше? Кому после Ореста достался богоданный жезл, «многих царем островов и всего его Аргоса ставя»? Этого никто не знал; по изложенным выше причинам имя Ореста было первоначально последним именем в генеалогии Атридов.

Греческая история начинается с переселения племен, разрушивших доисторическую героическую культуру, о которой нам дали представление раскопки в Микенах и Крите — точно так же, как история новой Европы начинается с великого переселения народов, разрушивших Римскую империю. И здесь, и там за эпохой переселения последовала долгая эпоха брожения, во время которой о главенстве одного народа или царя над другим не могло быть и речи; но мало-помалу из числа племен выделилось одно, самое сильное и могущественное, и выставило требование, чтобы другие подчинились ему. Это требование поддерживалось прежде всего силою, как это и естественно; но не менее естественным было и желание к силе присоединить право. Право состояло в восстановлении связи между новой гегемонией и старой; чем для королей франков была римская корона, делавшая их наследниками Цезарей и Августов, тем для новых властителей Греции был богоданный жезл Агамемнона и Ореста, последних царей над царями, последних носителей гегемонии в героической Греции. Тут переход совершился даже еще естественнее; ведь замок Агамемнона, по рассказам поэтов, стоял в «златом обильных Микенах», на восточном полуострове Пелопоннеса — немудрено, что ореол его славы озарил тот народ, который занял этот полуостров. Здесь, недалеко от разрушенных Микен, был построен город Аргос, одно имя которого делало его наследником власти над гомеровским Аргосом, т.е. Грецией; первый период греческой истории был периодом преоблада-

ния Аргоса над другими племенами — по крайней мере, в Пелопоннесе. Оно продолжалось до седьмого века, когда аргивский царь Фидон в последний раз воплотил в своей особе величие Аргоса, как первого среди пелопоннесских государств; но уже при его ближайших потомках Аргос потерял гегемонию. Она никогда более к нему не вернулась; от всего минувшего величия ему ничего не осталось, кроме воспоминаний и звучащего горькой иронией славного имени «белого города» богов.

Падение Аргоса было возвышением Спарты; оно состоялось в последнюю половину седьмого века. Будучи политически единой (а не разделенной на уделы, подобно Аргосу), завладев к тому же соседней Мессенией, она была, без всякого сомнения, самым могущественным в Греции государством и могла помышлять о гегемонии. Сила для этого у нее была: но было ли право? Нет, право было там, где стояли развалины древнего города Атридов, в Аргосе... В этом затруднительном положении Спарта поступила точно так же, как в средние века поступали саксонские и швабские герцоги, мечтавшие об императорской короне. Те обращались в Рим; Спарта обратилась в Дельфы. Соперничество германских князей доставило святому престолу в Риме кроме духовной и светскую власть; соперничество греческих племен доставило святой горе Аполлона кроме духовной гегемонии, о которой речь была выше, и гегемонию светскую. Спарта стала на два без малого столетия мечом Эллады; но рука, поднимавшая этот меч, находилась в Дельфах.

Действительно, гегемония Спарты была гораздо более на руку Дельфам, нежели гегемония Аргоса, который, сильный своим правом, мог прекрасно обходиться без них. Право это имело основанием не допускающую никакого сомнения гомеровскую традицию, согласно которой Агамемнон, вождь эллинов, царствовал именно в Аргосе и Микенах; недвусмысленность этой традиции позволяла аргосцам признать в древнейших героических гробницах Микен гробницы Агамемнона, Клитемнестры и Кассандры. Всему этому с помощью Дельфов был создан противовес. Прежде всего была сочинена, в противовес гомеровской традиции, та *дельфийская Орестея*, о которой речь была выше; главная мысль ее, как мы видели, была нравственно-религиозная, но не трудно было заодно удовлетворить и политическим требованиям минуты, что и было сделано: вопреки Гомеру, не Аргос и не Микены, а спартанские Амиклы были объявлены столицей Агамемнона (с. 346). Именно Амиклы были очень удобны для этой цели; это был очень древний город, в нем были старинные героические гробницы, которые со временем могли пригодиться. Все же Дельфы действовали медленно, исподволь. В Амиклах правился древний культ богини Александры: ее-то

отожествили с пророчицей Кассандрой, которая была убита вместе с Агамемноном. Спартанский культ Зевса-Агамемнона, восходивший еще к космогонической форме мифа, тоже должен был сослужить свою службу, хотя мы об этом ничего точного не знаем. Все это было хорошо, но недостаточно: ведь богоданный жезл Агамемнона по праву перешел к Оресту, он был последним носителем эллинской гегемонии; что же случилось с Орестом? Мы видели, что именно в дельфийской традиции Орест, как носитель дельфийской идеи оправдания, играл первенствующую роль; его очистил Аполлон — в чем же состояло это очищение? Знать это могли одни только Дельфы, и они это знали: он велел ему привести из Таврической земли кумир своей божественной сестры, Артемиды. Теперь дело обстояло очень просто; где находился этот кумир, там и Орест провел свои последние дни. Где же он находился? В Греции было несколько древнейших кумиров этой богини; который из них был Таврическим? Решить этот вопрос могли одни Дельфы, как высший авторитет в духовных делах, и они решили его в пользу Спарты. Спартанский кумир был объявлен тем, который некогда был привезен Орестом; в подтверждение этого нового откровения была пущена в оборот благочестивая легенда. Кумир этот, вещали Дельфы, был забыт во время всеобщего смятения, последовавшего за переселением племен, но вот (в IX в.) некто Астрабак со своим братом его открыли и, неосторожно его коснувшись, сошли с ума; учредите же культ «герою» Астрабаку! Культ был учрежден, и подлинность спартанского кумира этим всенародно засвидетельствована. Орест привез кумир Таврической Артемиды в Спарту, — значит, он царствовал здесь; любители Гомера могли построить себе золотой мост предположением, что он здесь женился на дочери спартанского царя Менелая. Теперь недоставало только одного, самого главного, — недоставало самого Ореста. Где находились останки последнего носителя всеэллинской гегемонии? Знать и указать это мог только Аполлон, которому было известно все; он долго медлит, но наконец в VI веке решился выдать Спарте великую тайну: по указаниям Дельфов состоялось «перенесение останков» Ореста в Спарту, рассказ о котором, интересный не одной только своей наивностью, сохранился у Геродота.

Так-то Дельфы и покровительствуемая ими Спарта шествовали все дальше по наклонной плоскости, первым шагом по которой была замена Микен Амиклами в дельфийской Орестее; все более и более вечные интересы веры и нравственности скрывались с преходящими интересами политики. Дельфийская Орестея облетела всю Элладу, находя себе распространителей в лице первостепенных поэтов шестого и пятого вв. — Стесихора, Симонида, Пин-

дара, не говоря о художниках; в руках Спарты находились оба палладия всеэллинской гегемонии, кумир Таврической Артемиды и останки Ореста, — что значило против таких веских доказательств свидетельство светских певцов, прославлявших Аргос и Микены! И вот священное право Спарты, как законной наследницы Агамемнона и Ореста, становится догматом в Элладе; когда, ввиду персидского погрома, сиракузский царь Гелон условием помощи, о которой его просили, поставил требование, чтобы его избрали начальником греческих войск, спартанский посол гордо ответил ему: «застонет же Пелопид Агамемнон, узнав, что спартанцы дали отнять у себя гегемонию Гелону и сиракузянам!» Такова была незыблемая опора священного права Спарты.

Со Спартой торжествовали и Дельфы; их духовная гегемония в Элладе была неоспорима, мало того: в качестве главного распорядителя греческой колонизации они в значительной мере руководили внешней политикой Греции. Одно было нехорошо, и дельфийские жрецы при своей политической мудрости вряд ли могли ошибаться на этот счет: отдав Спарте Ореста, Дельфы навеки связали себя с ней и лишили себя возможности, на случай, если бы этот их меч притупился, прибегнуть к другому.

VII

Притупился он в начале пятого века, в эпоху персидского погрома, когда Спарта была вынуждена поделиться своей гегемонией с новым и маловлиятельным до тех пор государством — Афинами. Легко было понять, что этот дележ не более, как временная мера, что Афины, гордые своими заслугами и сознанием своей физической и интеллектуальной силы, будут стремиться к тому, чтобы весь богоданный жезл Агамемнона перешел в их руки. При таком положении дела их отношение к Дельфам не могло быть дружеским: к нравственному антагонизму, о котором речь будет в следующей главе, прибавился антагонизм политический.

В этом отношении роль Афин сильно напоминает роль Венеции к исходу средних веков. Как известно, Венеция во всем, что касается религии, была верной дочерью католической церкви — вряд ли где-либо можно было найти такое обилие и богатство храмов, такую глубокую и щепетильную набожность, как в городе св. Марка; это, однако, не мешало ему быть самым ярким противником расширения светской власти пап. Не иначе и «богобоязненные Афины», как их называли, относились к святой горе Аполлона. Нигде не было такого количества храмов, нигде праздники не обходились с таким

благолепием, как в городе Паллады; мало того — вряд ли где-либо так часто обращались в религиозных делах к дельфийскому богу, новый храм которого был отстроен в значительной мере на афинские деньги. И все это ничуть не мешало Афинам в политических вопросах выступать против интересов Дельфов. Ничто не характеризует лучше оригинальности этого двойственного положения, как счастливый для Афин исход «священной войны» пятого века: этим исходом, с одной стороны, уничтожалась светская власть Дельфов, т.е. независимость их территории от окружающего ее фокидского государства, — с другой стороны, афинским послам выговаривалось право в первую очередь быть допускаемыми к оракулу.

Нечего говорить, что Афинам в их стремлениях к гегемонии нельзя было рассчитывать на поддержку Дельфов; а все же было желательно узаконить эти стремления восстановлением связи между древней гегемонией Атридов и новой, о которой мечтали Афины. Было желательно; да, но не более: время брало свое, и политическая мифология начинала терять кредит. Все же некоторые шаги в этом направлении были сделаны, хотя, насколько мы можем судить, не государством. В ближайшем соседстве со Спартой все еще стоял поруганный ею царственный Аргос, увенчанный ореолом своих великих воспоминаний; стали помышлять о том, чтобы по возможности ближе связать его с Афинами. Первый, в голове которого возникла эта мысль, был в то же время первый афинянин, задумавший осуществить идею афинской гегемонии — тиран Писистрат: имея уже власть в своих руках, он женился на аргивянке и дал сыну, которого она ему родила, гордое имя «начальник войска» (Гегесистрат), воскрешая этим память о героическом начальнике греческого войска Агамемноне; а что эта аргивянка была из царского рода, видно из того, что вследствие их брака аргосцы стали союзниками афинян. Правда, гомеровская традиция, на которой Аргос основывал свои права, была вытеснена дельфийской; тем желательнее было для Писистрата водворить первую во всех ее правах. Его заботы об очищении и распространении гомеровских поэм известны; взамен их он мог требовать, чтобы слепой певец подтвердил своим свидетельством некоторые, не вполне достоверные, но любезные афинянам верования. Мы знаем о некоторых «поправках», введенных в текст Гомера именно в Афинах и в правление Писистрата, и вряд ли ошибемся, относя к ним и затронутое выше (с. 346) загадочное место, согласно которому Орест вернулся в Аргос не из Дельфов, а из Афин. А если Афины вскормили юного птенца убитого микенского орла, то не естественно ли, что, покинув Аргос после убийства матери и дав себя очистить Аполлону, он вернулся в Афины? Так-то в Афинах зарождается верование: не в Аргос и

подавно не в Спарту вернулся очищенный богом Орест, носитель идеи всеэллинской гегемонии, а в Афины; в Афинах богоданный жезл Атридов пустил новые отпрыски. Вернулся же он, как мы видели выше (с. 350), с древним кумиром Таврической Артемиды: и вот такой кумир, которым обладала одна аттическая деревня, был объявлен тождественным с тем, который Орест привез из Тавриды; для вящей вразумительности Писистрат учредил этому кумиру культ в афинском кремле.

Случилось это в VI веке, когда политическая мифология еще пользовалась кредитом. Дельфы были встревожены; очень вероятно, что упомянутое выше «перенесение останков» Ореста в Спарту, состоявшееся именно в эпоху Писистрата, было ответом Дельфов на его новшества. Но этого было мало. Писистрат и его род стал ненавистен Дельфам, и они настояли на его изгнании из Афин. А когда, с благословения дельфийского бога, состоялся поход персов на Элладу, то среди добычи, увезенной персами из разоренной Аттики, находился и мнимо-таврический кумир Артемиды. Ясно, что безобразный чурбан ничем не мог прельщать царя золотой Персии; но зато его устранение из Аттики было очень желательно для Дельфов, действовавших тогда заодно с персами.

Но и удаление кумира не могло ослабить веру в событие, о котором он некогда свидетельствовал; пускай Таврическая Артемида теперь вторично попала к варварам — все же до тех пор она была в Аттике, будучи оставлена в ней Орестом. Афинская трагедия пятого века охотно занималась Орестом, намеренно подчеркивал его связь с Афинами назло Дельфам и Спарте — в этом состоял для Афин *политический* интерес предания об Оресте-матереубийце, независимо от *нравственного*, к которому мы перейдем вскоре. Понятно, что интерес этот увеличился в ту войну, которая должна была решить спор о гегемонии между Афинами и Спартой, — в войну пелопоннесскую. Спарта все еще владела останками, которые она с согласия Дельфов выдавала за останки Ореста; это беспокоило набожную часть афинского населения. Мог ли Орест доставить победу тому городу, который до сих пор еще не учредил культа в его честь? И вот требование об учреждении культа герою Оресту стало раздаваться все настоятельнее; мотивировалось оно тем, чем обыкновенно мотивировались такие требования: гневом героя, от которого терпели в глухую полночь запоздалые прохожие по пустынным, неосвещенным улицам Афин. Но времена были уже не те: просвещение свило себе прочное гнездо в Афинах конца V века, и то, что столетием раньше показалось бы важным делом, теперь возбуждало только смех; к сильному огорчению набожных людей, слово «герой Орест» стало кличкой ночных безобразников, наде-

лявших робких обывателей побоями с очень материальной целью — стянуть у них хитон или плащ.

Со всем тем страна Паллады чувствовала себя дочерью повелителя эллинов Агамемнона и законной наследницей его власти. Отчаянно боролась она за нее, но успех не был на ее стороне. Тот самый Геллеспонт, который видел некогда торжество Агамемнона, был свидетелем уничтожения последних афинских сил; вскоре город сдался спартанскому военачальнику Лисандру и его союзникам, отдавая в его руки свою судьбу. Жестокие предложения делались тогда в палатке Лисандра — и на военном совете, и за товарищеской трапезой: чем более кто раньше дрожал перед могуществом Афин, тем более желал он теперь стереть ненавистный город с лица земли, жителей продать в рабство, а страну обратить в пастбище. Тогда, говорит Плутарх, один из сотрапезников запел первую хорическую песнь из Еврипидовой «Электры»:

Агамемнона славная дочь!
Мы приходим, Электра, к тебе,
В твой убогий, нецарственный дом...

Намек был понят; он тронул присутствующих до слез. Афины не были разрушены, но гегемонию они потеряли: жезл Агамемнона перешел к тому городу, в котором находилась признанная могила его сына.

Вторично Спарта стала мечом Эллады; под ее предводительством возобновилась война с вековым восточным врагом. Чтобы засвидетельствовать перед всеми историческую связь спартанской гегемонии с героической гегемонией Атридов, спартанский царь Агесилай задумал открыть поход, по примеру Агамемнона, жертвоприношением в Авлиде. Но Авлида была на беотийской территории; Фивы, которым было суждено пожать плоды раздора между обоими могущественными греческими государствами, воспротивилась затее Агесилая, и она не удалась. Это авлидское жертвоприношение — последняя попытка использовать обаяние легенды о гегемонии Атридов, о которой мы знаем; в последовавшее время она окончательно отошла в область поэзии. Мифотворная сила греческого народа иссякла, и кредит политической мифологии был подорван навсегда.

VIII

Изложение наше зашло вперед, чтобы до конца проследить влияние политической эволюции на развитие интересующего нас мифа; теперь прошу читателя вернуться к тому месту, где у нас

оборвалась нить развития нравственных идей в связи с развитием того же мифа. Дельфийская Орестея должна была возвестить миру две новые истины: во-первых, что право души на кровавую месть есть право священное и неукоснительное, кем бы ни приходился убийца мстителю; во-вторых, что Аполлон может очистить преступника во всяком случае, каким бы грехом он себя ни запятнал. Опасные последствия первой истины предупреждались второй: мститель терял право на кровавую месть, если убийца был очищен Аполлоном; но вторая истина делала Аполлона и его дельфийских заместителей руководителями совести всех верующих эллинов. Не встретить дельфийский бог отпора этим своим притязаниям — вся история греческой культуры получила бы сакральный, теократический характер; политикой Греции стала бы воля дельфийской коллегии, ее философией — дельфийские славословия в честь победы светлокудрого бога над великим Змеем, взлелеянным Землей.

Но он встретил отпор; встретил его со стороны Афин. Афиняне по-своему справились с пережитками анимизма в своих верованиях и обычаях. С одной стороны, врожденная их вдумчивость не позволяла им одобрить исход, найденный беспечной и легкомысленной Ионией Гомера, — исход, при котором душа убитого являлась только объектом сделки между его убийцей и его ближайшим родственником, и причиненное последнему огорчение уравнивалось соответственной суммой наслаждений: принимать виру считалось в Афинах таким же безнравственным поступком, как и в Дельфах. Но, с другой стороны, и найденный в Дельфах исход не соответствовал афинскому мирозерцанию, так как он оставлял без внимания одно из важнейших начал афинской души, то самое, которое сделало Афины источником человеческой культуры — *гражданственность*. При всем своем коренном различии ионийское и дельфийское решения задачи сходились в одном: согласно им, человек был в принципе чем-то обособленным и самодовлеющим. У ионийцев убийца имел дело исключительно с ближайшим родственником убитого; по дельфийскому учению, к этим двум сторонам прибавлялась третья — душа убитого, требовательная и мстительная; но ни там, ни здесь не принималась во внимание община, к которой принадлежал и убитый, и убийца, и мститель. В Афинах именно эта община заявляла о своих правах. Она говорила убийце: «человек, которого ты убил, был моим гражданином; убивая его, ты оскорбил меня»; она же говорила и мстителю: «человек, которого ты преследуешь, мой гражданин и стоит под моим покровительством; прежде чем допустить его преследование, я должна убедиться, что он виновен. Поэтому я намерена быть судьей между тобой и им; если я признаю его виновным, то он

мною же будет наказан, но если я его оправдаю, то ты должен его пощадить». Этим в древнюю этику вводилось новое начало; вопреки притязаниям дельфийского бога, община себе присваивала отомщение и право воздать.

Вещественным символом этого права был афинский *Ареопаг*; великое значение этого старинного судилища состояло в том, что оно, творя строгий и правый суд по убийствам, делало невозможным и взаимное истребление граждан, требуемое древнейшим анимизмом, и нравственное их растление принятием виры у свежей могилы убитого, дозволяемое ионийским рационализмом, и, наконец, унижение человеческой совести перед волей бога и его заместителя-жреца, проповедуемое в Дельфах. Произошло убийство — убийца и мститель являлись на Аресов холм; убийца становился на «камень Обиды», мститель на «камень Непримируемости»; оба излагали дело кратко, сухо, без всяких попыток выставить себя в хорошем свете и разжалобить судей — так требовал обычай. Выслушав обоих, коллегия судей-ареопагитов постановляла свой приговор по большинству голосов; если голоса разделялись, то полагали, что незримо присутствующая богиня-покровительница города, Паллада-Афина, присоединяла свой голос к тем, которые были поданы в пользу обвиняемого, и этот «голос Афины» его спасал. Вообще же, предвидя осуждение, преступник мог еще до конца следствия оставить город: жалкая участь изгнанника была почти равносильна смерти. Но если он был оправдан, то он возвращался к своему очагу и продолжал состоять под покровительством законов.

А душа убитого? Неужели афинский исход был возвращением к ионийскому рационализму? Нет; душа убитого или, вернее, ее заместительницы и заступницы Эринии предполагались присутствующими тут же в мрачной пещере под Аресовым холмом. Вырывая у них убийцу, община сознавала, что она навлекает на себя их гнев, что процесс между убийцей и мстителем еще не кончен, а лишь возведен на более высокую ступень, на которой сторонами будут она, сама община, и «благосклонные богини» (Евмениды), как их из уважения называли. Чтобы умиловить их, им учредили культ, и этот культ был делом государства; от оправданного обычай требовал только скромного жертвоприношения в пещере Евменид, после чего он мог спокойно вернуться домой, в уверенности, что государство, оправдывая его, берет на себя его ответственность перед грозными силами преисподней.

Таков был исход, найденный в Афинах: гуманность, гражданственность и религиозность были им одинаково удовлетворены. Зато же и гордились Афины своим Ареопагом. Казалось невозмож-

ным, чтобы такое великое, благотворительное учреждение было создано людьми ради людей; сама Афина, гласило предание, учредила в своем любимом городе этот суд, чтобы рассудить двух богов, Посидона и Ареса, из которых первый обвинял второго в убийстве своего смертного сына. Так-то Арес согласился предстать перед судом; оттого-то, заключали далее, и само место суда получило имя «Аресова холма» — Ареопага.

Сознавали ли благочестивые афиняне VII и VI веков, что, прославляя свой Ареопаг, они подкапывались под самое основание могущества всеми чтимого дельфийского бога? Очень вероятно, что нет: совместимость противоречащих друг другу религиозных понятий свойственна человеку в эпоху юности его умственной культуры. Но долго она существовать не могла; при тщательности и глубине афинского мышления должна была наступить пора, когда противоречие сделалось очевидным, когда совести афинян был предоставлен выбор между двумя исходами — либо отказаться от суда Паллады, либо, удерживая его, вступить в открытую борьбу с дельфийским богом. Пора эта наступила тогда, когда нравственный антагонизм между Афинами и Дельфами обострился антагонизмом политическим. После всего, что было сказано выше, нам не покажется удивительным, что сражение было дано на почве все того же предания об Оресте-матереубийце; знаменосцем Паллады был в этом сражении родоначальник трагедии *Эсхил*.

IX

Нет надобности пересказывать содержание всей эсхиловой Орестеи. Само собою разумеется, что права царственного Аргоса были восстановлены афинским поэтом: не лаконские Амиклы, как твердили Дельфы в угоду своей союзнице Спарте, а аргосские Микены были признаны столицей вождя эллинов. Но в остальном Эсхил старался держаться, где только можно было, дельфийской Орестеи, чтобы тем резче оттенить различие в основном пункте. Ради этой своей главной цели он пожертвовал даже невинной передержкой, внесенной Писистратом в гомеровскую Орестею: не в Афинах, а у подножия святой горы Аполлона воспитывался Орест. Нужно было представить его любимцем и ставленником дельфийского бога для того, чтобы немота этого бога выступила потом тем разительнее.

Душа убитого Агамемнона взывает о мщении; Аполлон возлагает эту обязанность на его сына. Узнав о воле бога, чистый юноша безропотно идет исполнить свой тяжелый подвиг; на него, на своего

владыку и покровителя, уповает он в минуту сомнений и душевной борьбы:

Не выдаст нас державный Аполлон!
Его глагол, раскатам грома равный,
Святую месть изгнаннику внушил.
Ему внимал я; в сердце леденела
Живая кровь; и он мне так вещал:
«За казнь отца убийц казнить ты должен
И жизнь за жизнь, и кровь за кровь взыскать;
Не то — своей ответишь ты душою
И тяжких бед обузу понесешь».
Он мне сказал, как родичей карает
Убитого разгневанная тень;
Я знаю все: таинственный недуг
Ожесточенной челюстью съедает
Всю кожу их; лишай покроет бледный
Повисшую, изорванную плоть,
И зацветет все тело в язвах гнусных.
Другую месть Эринии нашьют,
За кровь отца ослушника терзая:
Нет боле сна мне; рой видений страшных
В полночной тьме предстанет предо мной,
На ложе дум покой мне отравляя.

И все-таки он не уверен в себе; вернувшись тайно со своим другом на родину, он хочет прежде всего помолиться на могиле своего отца — этим начинается действие средней драмы эсхиловой трилогии, вся первая часть которой, происходя у гробницы Агамемнона, насквозь проникнута тяжелым, могильным воздухом. Но и убитый почуял приближение мстителя: из своей подземной обители он наслал страшный сон на неверную жену, и она в первый раз решается умиловить его душу: по ее приказанию ее дочь Электра с прислужницами отправляется почтить возлияниями прах покойного.

Все это мы знаем уже из дельфийской Орестеи. Но там роль Электры могла оставаться неопределенной, так как она служила лишь внешним рычагом действия; здесь же мы имеем перед собою драму, а драма нуждается в характеристике, в психологическом обосновании того, что в ней происходит. Характеристику Электры можно дать в немногих словах: в ней живет душа ее убитого отца. Только в одном чувствует она себя дочерью своей матери. «Точно волк кровожадный, — говорит она, — неумолима моя душа: в этом мое материнское наследие». Она знает за собой эту черту и боится ее; трогательна ее молитва на могиле отца: «Родитель мой! Не дай мне сделаться такой, какова моя мать; сохрани в смирении мое сердце, в чистоте мои руки». Да, это трагическая фигура; читая ее слова, мы чувствуем, что она имеет все данные для того, чтобы со временем самой сделаться героиней трагедии. Но здесь ее роль второстепенная; герой — Орест, от него зависит все. Покорный воле

бога, он решился исполнить возложенный на него подвиг; но устоит ли эта решимость против впечатлений родной земли, против вида дворца, в котором живет его мать? Опять сомнения овладели его душой; чтобы побороть их, он пошел помолиться на могиле отца. И отец внял его мольбе и выслал ему навстречу ту, в которой живет его душа, — Электру. Встреча брата и сестры обставлена несколько сложнее, чем в дельфийской Орестее; подробности этой обстановки вызвали позднее насмешку Еврипида, но на современников Эсхила они произвели сильное впечатление. Электра не знает ни сомнений, ни колебаний; жажда мести за отца — основная черта ее характера, она наполняет все ее существо. Она рада прибытию брата, но лишь постольку, поскольку она видит в нем «восстановителя дома ее отца»; она не чуждается и девичьих мечтаний о замужестве, о собственном доме, но потому только, что надеется в день своей свадьбы принести на могилу отца обильные жертвования из того отцовского наследия, которого ей теперь не выдают. Так-то теперь у гробницы Агамемнона происходит свидание Ореста и Электры; она (вместе со старшей прислужницей) рассказывает брату об участии отца, о своей собственной жалкой жизни, наконец, о сне, навеянном убитым на их мать; под влиянием этих рассказов прежняя решимость возвращается к Оресту.

Этим роль Эсхиловой Электры кончена; исполнив то, чего от нее требовал отец, она возвращается в дом матери. На сцене остается Орест со своим другом. План их прост: вызвать из чертогов царя и царицу, сообщить им лживую весть о смерти мстителя и, обманув этим их подозрительность, добиться возможности исполнить волю бога и убитого. Но Эгисфа нет; к пришельцам выходит Клитемнестра, высокая и бледная, горделивая в сознании того неслыханного, неизгладимого позора, которым она окружила себя. Не радостна ей сообщенная весть; и мы сознаем, что не одно только материнское чувство в ней зашевелилось. Жизнь научила ее гордо носить перед чужими бремя своего греха, но в уединении оно тяготило ее, и к страху, с которым она вспоминала о Дельфах и растущем в них мстителе, примешивалась некоторая слабая надежда. Ведь этот мститель — то самое дитя, которое она некогда родила, будучи честной супругой славного мужа; он был единственным символом ее потерянной чистоты, он один не был забрызган той «кровавой грязью», в которую ее новый брак втянул и ее, и ее дочь, и весь ее дом. Пока жив был Орест, жила надежда на конечное примирение с миром чести и добра; его смерть увековечила ее позор.

Все же она не забывает и о долге гостеприимства; солнце зашло, пора путникам на покой. Посылают за Эгисфом; тем временем сумерки усиливаются; когда он приходит, густой мрак покрыл всю

сцену — самая подходящая обстановка для того, что́ имеет теперь свершиться. Полный радостного нетерпения, Эгисф спешит во дворец к чужестранцам, чтобы услышать подтверждение приятной вести; там его и настигает смерть. Все это происходит быстро, как нечто побочное и маловажное; главное — впереди. Вызванная поднявшимся криком, Клитемнестра выходит на сцену: «Что случилось?» — «Мертвые убивают живых!» — слышит она в ответ. Слова эти объясняют ей все; решившись защищаться до последней возможности, она посылает слугу за секирой — той проклятой секирой, которой она некогда убила мужа. Поэт нарочно упоминает об этой черте дельфийской Орестеи, чтобы оттенить свое отступление от нее в следующем. Еще до возвращения слуги Орест выходит из мужской половины дворца; в руках у него меч, обогранный кровью Эгисфа, пред ним — безоружная мать.

Безоружная, да, — но зато мать. Она знает это. «Остановись! — кричит она исступленному сыну, разрывая одежду, покрывающую ее грудь. — Пощади лоно, на котором я так часто тебя убаюкивала, пощади грудь, молоком которой я тебя вскормила!» Перед этим видом решимость вторично оставляет Ореста. «Что делать, Пилад? — спрашивает он. — Могу я пощадить свою мать?» Пилад стоит тут же при нем; он неотступно и молчаливо сопровождал его, как немой свидетель того, о чем знали только они, да святая гора Аполлона; здесь он в первый и единственный раз нарушает свое молчание. «А воля Феба? — говорит он. — А клятва твоя? Всякую вражду предпочти вражде бога». Вот, значит, что́ дает руке Ореста решительный толчок: не голос сердца, не воспоминание об отце, не увещания сестры — все это пересилил вид обнаженной материнской груди; первым и последним двигателем кровавого дела остается воля дельфийского бога.

Наконец все свершено. При первом свете утренней зари мы опять видим Ореста, перед ним с одной стороны — трупы казненных, с другой — роковой плащ, в котором был убит Агамемнон. Кругом народ; прежде чем занять престол отца, Орест должен оправдать перед аргосцами свой поступок. Взволнованным голосом произносит от краткое, но сильное слово; народ его одобряет. Да, убийство царя было возмутительным делом; да, убийца постигла поздняя, но справедливая кара. Итак, все сочувствуют Оресту; что же он не сходит с амвона, не возвращается в свой дворец?.. Он продолжает стоять на том же месте, неуверенно смотря то на убитую мать, то на окровавленный плащ отца; точно не сознавая, где он находится, отдается он влечению своей блуждающей мысли:

Виновна ты? Иль нет? Но вот свидетель,
Кровавый плащ изобличит тебя:
Эгисфа меч оставил след на ткани,

И бурое, старинное пятно
Поныне блеск порфиры разрушает.
В чужой земле изгнанником я вырос,
Но этот день сознание мне вернул.
Твою, отец, оплакал я кончину,
Ты отомщен; но горю нет конца,
И в трауре стоят передо мною
Сестра и мать и весь мой родъ — и ваш
Победный клик терзает сердце мне!

Напрасно голоса из народа стараются успокоить юношу — что значат их бледные утешения! Да, всякая жизнь полна печалей, никто не вышел чистым из ее омута, но при чем все это здесь?

Нет, нет, постойте, дайте досказать!
Чем кончится все это — я не знаю;
Вне колеи умчался конь ретивый
Души моей, поводья ускользают
Из рук, умом не в силах управлять я.
Я слышу: ужас песнь свою играет,
И сердце пляшет под ее напев...
Пока в уме сознания искры тлеют,
Взываю к вам; я вправе был, друзья,
Ее убить, противную богам
Преступницу, что мне отца сгубила.
Сам *Аполлон* отвагу мне внушил;
«Послушавшись, греха не сотворишь ты», —
Сказал он мне; *«ослушавшись...»*, но нет!
Тех ужасов язык не перескажет.
Смотрите же: паломником иду я,
Святую ветвь десницей поднимая,
В срединный храм, на очаге где Феба
Его огонь горит неугасимый.
Вас я прошу — все виденное вами
В своей душе, друзья, запечатлеть
И рассказать в тот день, когда со странствий
На родину вернется Менелай.
Простите ж все; оставить вас я должен:
Я мать свою своей убил рукою —
Ни жизнь, ни смерть той славы не сотрут!

Вот где впервые из-под дельфийской концепции мелькает новое, неведомое доселе начало. Сам бог внушил юноше, что он не сотворит греха, исполняя его волю, и юноша поверил ему; все одобряют его: и сестра, и друг, и весь народ; все признают волю бога непогрешимой — и все же он не чувствует себя спокойным. Тщетно старается он опереться о тот свой посох, который до тех пор служил ему столь надежной опорой, — посох выскользает у него из рук; какая-то таинственная сила говорит ему, что он все-таки не прав, что есть нечто, против чего сам бог бессилен.

Еще одно мгновение — и расшатанный ум Ореста уступит напору этой новой силы; овладевающее им *безумие* поэт, следуя народным представлениям, воплотил в образе ужасных богинь-мстительниц подземной тьмы. Не паломником, нет, — точно зверь,

преследуемый стаей псов, мчится Орест к храму-средоточию Земли, где над останками сраженного Змея горит неугасимый огонь на очаге Феба.

Х

И все-таки до сих пор протест против дельфийской Орестеи заключался в одном только настроении, вызванном поэтом; сама фабула изменена не была. И там Орест оставлял свою родину, гонимый Эриниями; спасаясь от них, он бежал в Дельфы, и Аполлон, очистив его, дал ему свои стрелы, с помощью которых он отогнал от себя своих мучительниц. Согласится ли Эсхил увековечить в своей поэме торжество дельфийского бога над силами Земли и смутной совестью человека? Согласится ли он подтвердить дельфийский догмат, что Аполлон властен отпускать человеку его грех?

Орест в Дельфах, но Эринии с ним; Аполлон очистил своего просителя, но Эринии не удаляются; они только заснули и дали преступнику несколько вздохнуть и опомниться, но они не оставляют его и готовы вновь его преследовать, лишь только он покинет священную обитель. И Аполлон сознает свое бессилие. «Беги, — говорит он Оресту, — и не давай усталости победить тебя; они не отстанут от тебя, будешь ли ты держать путь по материку или чрез море. Но *иди к городу Паллады и, подойдя к ее храму, ухватись руками за ее старинный кумир. Там найдем мы судей над тобой и ими; властвуя над убедительным словом, мы обретем спасение для тебя*».

Вся дальнейшая драма — только развитие этой новой исторической мысли, благодаря которой афинская гражданственность восторжествовала над дельфийским теократизмом. Не полновластным господином совести, нет, — защитником преследуемого преступника является Аполлон в Афины, перед суд Паллады. Вняла Паллада речам обеих сторон; но и она не решается произнести приговор, который явился бы законом, извне навязанным человеческой совести. *Пускай человеческая личность ищет себе опоры и оправдания во мнении совокупности лучших из равных себе* — вот завет Паллады грядущим временам — *всем временам*, как она сама объявляет. Учреждается суд на «Аресовом холме»; сходятся двенадцать ареопагитов, избранных из числа лучших афинских граждан; выслушав увещание обеих сторон — Эриний и Аполлона, — они молча подают свои голоса. При счете голосов число оказывается равным за и против Ореста; но Паллада присоединила свой голос к тем, которые

были поданы в его пользу, и он признается оправданным. Остается одно: умиловить гнев Эриний. Они собираются проклясть страну, которая приютила и оправдала матереубийцу; но сама Паллада их умиловляет учреждением им культа под тем же Аресовым холмом.

Орест чувствует, что грех ему отпущен; с жаром благодарит он богиню, спасшую его и его дом, и обещает ей и ее городу на веки вечные дружбу и помощь своих потомков, т.е. аргосцев. Оставим политический характер этих последних обещаний; для нас достаточно одного: что, будучи оправдан судом Ареопага, Орест чувствует себя свободным от греха; оправдан же он был даже не большинством, а только равенством голосов. Для чего понадобилась поэту эта последняя фикция? Почему, желая представить в своей драме оправдание Ореста, не представил он его единогласным? Потому, что он хотел противопоставить резкой и безусловной аксиоме дельфийского теократизма столь же резкую и безусловную аксиому афинской гражданственности. «Ты найдешь себе опору и оправдание во мнении совокупности лучших из равных тебе», — гласил завет Паллады. И тут возникал вопрос: безусловно ли? И Паллада отвечала: «Да, безусловно». — Даже если это мнение выразится только большинством, даже — если только равенством голосов? — «Да».

Итак, один голос решает участь подсудимого и, что важнее, сомнения совести грешника в ту или другую сторону. Но если это так, то где же совокупность? Сознавал ли поэт это затруднение? О да, сознавал. «Честно ведите счет голосам, чужестранцы, — говорит Аполлон ареопагитам, — тщательно следя, чтобы при разборе не случилось ошибки. Отсутствие одного голоса может причинить великое горе; прибавление одного голоса может вновь поднять пошатнувшийся дом». Но, говоря так, он только подчеркивает затруднение, а не разрешает его. И снова возникает томительный, проклятый вопрос: «Могу ли я считать, что нашел себе опору и оправдание во мнении совокупности лучших из равных мне, если эта совокупность сводится к одному лишь голосу?» И на этот вопрос Эсхил ответа не нашел.

Но поэт Паллады может утешить себя сознанием, что и те двадцать с лишком веков, которые прошли со времени постановки его трагедии, искомого ответа не нашли. Пока процветала античная культура, идея афинской гражданственности росла и крепла, заслоняя собой потухающий ореол святой горы Аполлона и не давая ожить тлеющим под золой искрам ионийского индивидуализма. Пришло время — пала и она. Данный на вечные времена завет Паллады был забыт: возник новый принцип, который мы, так как он сознательно отделил правосудие от нравственности, имеем пол-

ное право, именем истории, назвать безнравственным: принцип, что правосудие должно блюсти исключительно интересы государства и его главы и иметь поэтому своим единственным органом чиновника, получающего свою власть от главы государства. Возник, говоря проще, инквизиционный суд императорской эпохи.

В сравнении с ним даже ионийский индивидуализм мог быть назван прогрессом; гневно стучался он в расшатанные стены Римского государства, в лице северных племен с их правом сильного, с их вирой. Когда эти стены рушились, когда германские варвары наводнили всю область римской культуры от Каледонских гор до Сахары, тогда первый цикл в истории цивилизации был завершен. Человечество вернулось на ту ступень своего развития, на которой мы застали его в эпоху гомеровских поэм. Начинается новый цикл, новый круг; несмотря на значительное различие в радиусах, эти два круга концентричны.

Затронутое здесь мнение об отношении новой культуры к древней находится в полном согласии с теориями новейшей исторической науки; но оно самым резким образом противоречит взглядам, усердно распространяемым теми, которые привыкли черпать свои исторические сведения из третьих и десятых рук: согласно этим взглядам, культура древнего мира представляется как бы детством, культура средних веков — как бы юностью, культура новых времен — как бы возмужалостью человечества. Взгляд этот, однако, ошибочен; а так как ошибка, которую он содержит, ошибка в высшей степени вредная, делающая невозможным самое понимание истории развития человечества, то он должен быть опровергаем самым энергичным образом. Нет, древняя культура обнимает всю жизнь южного человечества, его детство, юность, возмужалость и старость; именно в этой завершенности заключается ее ценность для нас — и еще в том, что она не стоит отдельно от нашей культуры, а заключается в ней, как из двух концентрических кругов меньший заключается в большем. Впрочем, указанный выше ошибочный взгляд, как уже было замечено, давно оставлен историками; он держится среди экономистов, но исключительно вследствие их недостаточного знакомства с культурой древнего мира. Несомненно правильное мнение, что экономическое развитие античной эпохи прошло чрез все стадии, которые суждено было пройти и экономическому развитию новой Европы, уже нашло себе авторитетных и энергичных поборников и вскоре, надеюсь, окончательно восторжествует.

Что в области нравственности дело обстоит не иначе, на это указывает уже самый факт связи и взаимодействия культурных сил. И если бы кто взялся проследить развитие идеи нравственного оправдания в истории культуры северного человечества, начавшейся с эпохи переселения народов, он нашел бы, конечно, большое число вариаций, подчас очень замысловатых, обусловливаемых множеством и разнообразием боровшихся между собою в различные времена течений. И если он в этом множестве и разнообразии потеряет прямую нить органического развития, то вот ему наш совет — обратиться от нового мира к древнему, где он найдет, вместо несметного числа смущающих и утомляющих зрение узоров — простые и отчетливые контуры рисунка; если он, твердо запечатлев в своей памяти этот рисунок, затем вернется к новому миру, ему так же легко будет разобраться в его замысловатых узорах, как мы в музыкальных композициях, помня основную тему, легко разбираемся в самых трудных и сложных ее вариациях.

Позволим же себе, прежде чем окончательно расстаться с нашей темой, проследить ее среди того лабиринта узоров, которым новый мир покрыл унаследованные от античности простые и ясные нравственные идеи.

В начале его развития, повторяем, мы опять встречаем идею оправдания в той беспечной и неглубокомысленной форме, которую мы знаем еще по гомеровской Ионии: согласно ей, оправдание сводится к простому возмещению причиненного ущерба, к вире. И трудно сказать, сколько времени продержалась бы эта примитивная форма, если бы германцы продолжали сидеть за рубежом романского мира; но, вступив на почву романизма, они вступили в область, озаряемую солнцем культуры. Под лучами этого солнца и развитие нравственных идей новых властелинов мира пошло быстрее; успех, выпавший на долю первобытному германскому индивидуализму, оказался непрочным. Дельфийский ореол, потухший на Парнассе, вновь засиял на Ватиканской горе; снова раздался давнишний клич, так сладко убаюкивающий человеческую совесть: «Чист тот, кому я отпускаю его грехи, грешен тот, кому я его не отпускаю». И мириады паломников, потянувшихся в Рим с единственной целью получить отпущение грехов и вновь обрести утраченную чистоту, дали ясное и непреложное свидетельство о могуществе нравственной силы, живущей в сердце человека.

Ореол этот сияет и поныне, но блеск его уже не тот; разлад, внесенный эпохой Возрождения в единство средневекового мирозерцания, дал свои плоды и тут. Правда, понадобилось немало времени, чтобы слабое деревцо, взошедшее в туманах крайнего севера, но подкрепленное жизнетворным соком возродившейся ан-

тичной культуры, могло вырасти и осенить весь цивилизованный мир — для нас это время наступило всего лет сорок тому назад. Но, как бы там ни было, это наше время; после двух с лишком тысячелетий мы встречаем величайший из всех нравственных вопросов на том же месте, на котором его оставил Эсхил. И мы повинемся данному на вечные времена завету Паллады: «Ищи себе опоры и оправдания, человеческая личность, во мнении совокупности лучших из равных тебе!» Даже, робко спрашивает наша совесть, даже если эта совокупность сводится к одному только голосу, давшему перевес тому или другому мнению? — «Что делать — да!»

❁ ПЕРВОЕ СВЕТОПРЕСТАВЛЕНИЕ ❁

Досужей голове угодно было предсказать нам кончину нашего бренного мира к первым числам благополучно истекшего ныне нояб́ря. Хотя такие прорицания повторяются периодически и их исход неизменно один и тот же, тем не менее праздная выдумка, о которой идет речь, не осталась без вредного влияния: благодаря бессовестной спекуляции, не постыдившейся обратиться в источник наживы беспросветную тьму, в которой поныне пребывает пугливая душа нашего народа, весть о предстоящем светопреставлении получила широкое распространение среди деревенского люда. Угнетенные повторяющимися недородами крестьяне приняли ее как нечто естественное; она шла навстречу той мрачной теодицее, на которую наводила их умы жестокость мачехи-земли за последние годы. «Оттого-то,— покорно говорили они,— Бог и не дал нам хлеба, что и жить-то осталось недолго». Но местами теория переходила и в практику; бывали примеры, что люди отказывались убирать урожай со своих полей, ссылаясь на то, что пользоваться им все равно не придется. Хватились, наконец, кое-где и местная администрация; по ее настоянию книгопродавцы обязались не продавать более смущающих народ вздорных брошюр. Теперь, когда страх прошел, явилась возможность подвести итоги совершившемуся.

Как-никак, а мысль об ожидавшейся 1 ноября 1899 г. кончине мира представляет собою идею — нелепую, не спору, но все-таки идею. Такие идеи, полезные и вредные, ежедневно массами рождаются, массами уносятся ветром общественного мнения, подобно тому, как настоящий ветер массами уносит семена ели и омелы, земляники и крапивы; в обоих случаях природа чрезмерно плодovита, заранее рассчитывая на гибель 99% своих детищ. Требуется совпадение целого ряда благоприятных условий для того, чтобы этой гибели не было, чтобы семя полезной или сорной травы могло

взойти и развиться; только там, где все эти условия налицо — только там это развитие будет полным. При наличности лишь некоторых условий семя, быть может, взойдет, но даст жалкую, тщедушную былинку, неспособную к дальнейшему развитию; тем не менее и эта былинка, и то крепкое, обильное благотворными или ядовитыми соками дерево — одно и то же растение: ботаник не делает между ними существенного различия, хотя бы глаз обыкновенного человека и затруднился признать в первой подобие последнего. У нас имелись именно только некоторые из требовавшихся условий, вследствие чего и результат получился, слава Богу, довольно жалкий. Имелось, во-первых, основание для ожидаемого события в народной вере; имелся, во-вторых, глубокий умственный мрак с его неизменным спутником — суеверным страхом; имелось, в-третьих, угнетенное настроение, вызванное повторяющимися неурожаями в нашей преимущественно земледельческой стране; имелось, наконец, в-четвертых, она сама, эта вздорная идея, как раз тогда пущенная в оборот где-то на западе и жадно подхваченная беззастенчивыми барышниками у нас. Благодаря всему этому и получился тот сравнительно скромный успех. Но представим себе, что к этим условиям присоединились бы другие, притом не только наводнения, пожары, поветрия, войны, но и такие события, о которых и говорить страшно — и кто может определить, какой результат получился бы тогда?

О таком-то случае я и хотел бы побеседовать с читателем в настоящем очерке. Я озаглавил его «Первое светопреставление» — действительно, тот случай, который я имею в виду, является первым, о котором история повествует. О более ранних не имелось определенных сведений. Правда, ходили слухи о том, что земля не раз и в прежнее время подвергалась периодическим катастрофам, всякий раз уничтожавшим культуру ее жителей; Платон в знаменитом месте своего «Тимея» объясняет сравнительную юность греческой цивилизации тем, что благодаря этим катастрофам именно образованные жители низменностей уносились в море разбушевавшимися стихиями и только дикие обитатели гор оставались в живых. Но предание не сохранило памяти о них, если не считать одной — всемирного потопа Девкалиона и Пирры; да и тут одно только голое событие признавалось историческим фактом, а не его подробности, всецело потекшие из богатой фантазии даровитых поэтов. Та эпоха, напротив, о которой говорю я, пришлась в ясный полдень исторической жизни человечества; оно не только пользовалось всеми благами культуры, но и достигло в ней такого высокого уровня, какого не знало впоследствии в течение многих веков; его пытливая мысль сумела освободиться от всех оков, которыми

вековая традиция сдерживала раньше свободу ее движений; и тем не менее совпадение всех вышеупомянутых условий было так чудесно, так подавляюще, что не только слепая чернь, но и лучшие, просвещеннейшие люди тогдашнего времени подчинились его силе, уверовали в недалекий конец мира и сделались распространителями этой веры среди своих соотечественников. Эпоха эта — та (и это совпадение далеко не случайно), которая непосредственно предшествовала началу нашей эры.

I

Первым и важнейшим условием была и здесь религия и та опора, которую в ней находила вера в предстоящий конец мира. Это условие мало кому известно; насколько знамениты мессианские элементы иудаизма и их роль в истории возникновения и распространения христианской веры, настолько забыты аналогичные явления в области античного язычества. Старинная церковь об этом судила иначе: в третьем стихе своей заупокойной песни:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sibylla —

она рядом с благочестивым царем Израиля называет вещую деву-язычницу как пророчицу того дня гнева, который развеет по пространству пепел истребленного мироздания.

Образ Сивиллы вырос на почве религии Аполлона, которая в свою очередь была развитием и реформой еще более древней и глубокомысленной религии Зевса. Последняя исходила из представления о царившем некогда на земле «золотом веке», когда не было еще ни труда, ни войны, ни греха, когда мать-Земля с материнской нежностью заботилась о человеке, давая ему и пищу, и одежду, и знание — да, и знание в той, к счастью, незначительной доле, в которой оно было ему нужно для блаженного, хотя и бесцельного бытия. Из этого состояния вырвал людей Зевс; возмущившись против Земли и ее сил-Титанов и поборов их, он повел человечество по новому пути. Труд был провозглашен условием и знания, и жизни; но труд повел за собою частную собственность; частная собственность — споры из-за нее, насилие, войну; насилие с войной породили неправду, преступление, грех. Это постепенное ухудшение условий жизни и нравов человечества древние изображали картинно в ряде последовательных «веков» — серебряного, медного и железного — имена которых были подсказаны, кроме сравнительной оценки металлов, также и смутными воспоминани-

ями о давнопрошедших до-исторических эпохах. Важнейшим «событием» в этом постепенном падении человечества было последнее, появление среди него «неправды». Уже раньше легкоживущие боги почти все оставили многослезную обитель людей; теперь ее покинула и последняя из небожительниц, божественная Правда. Оскорбленная преступностью человеческого рода, святая дева поднялась на небо, где и пребывает — как позже учили — поныне, витая среди небесных светил под видом созвездия Девы. Что же касается покинутого ею людского рода, то, раз отдав себя во власть неправды, он этим самым обрек себя на гибель; так-то предстоящее в отдаленном будущем истребление человеческого рода, как *нравственная* необходимость, подтвердило *метафизическую* необходимость гибели царства Зевса, и богов. Метафизическая же необходимость основывалась на неоспоримом законе, что все имевшее начало должно иметь и конец; царство Зевса, основанное на развалинах царства Земли путем победы над ее силами-Титанами, погибнет от Земли же и ее сил-Гигантов; несчастный исход боя Гигантов должен положить конец тому, чему положил начало счастливый исход боя Титанов.

Вот в общих чертах содержание мрачной религии Зевса, древнейшей религии не только греков, но и германцев и, вероятно, других арийских племен, включая и славянское. Правда, в отдаленной перспективе за гибелью открывалась возможность нового начала, новой чистой жизни, но эта перспектива именно вследствие своей отдаленности вряд ли могла служить действительным утешением. Человечество чем дальше, тем страстнее стало ждать спасителя и искупителя, который бы отвратил тяготеющую над богами и человечеством гибель, истребил семя греха, вернул деву-Правду с эмпирея на землю. Такое ожидание никогда не бывает тщетным; желанный спаситель и искупитель явился наконец в образе Аполлона. Новая религия Аполлона принесла богам мир с Землею и обеспечение дальнейшего их царства. Зевс, говорила она, уже сразился с Гигантами, покорил их и с тех пор царствует безбоязненно навеки; людям же она принесла очищение от грехов, устраняя таким образом нравственную необходимость их истребления. Такова была реформа Зевсовой религии религией Аполлона.

Но реформы и реформации по самому существу элементов, с которыми им приходится считаться, не бывают полными. Старые верования в той или другой форме продолжают тлеть под золой, изредка вспыхивая зловещим пламенем; компромиссы, извращающие в теории чистоту нового учения, оказываются на практике необходимыми. Пусть Аполлон принес людям очищение от греха; глядя друг на друга и на себя, они без труда убеждались, что неправда

продолжает жить среди них, что лучезарная дева по-прежнему пребывает в бесстрастном, безгрешном эфире. Это убеждение не могло не отразиться и на догматах Аполлоновой религии; да, Аполлон принес людям очищение — в этом сомневаться было нечестиво, — но гибель человечества была им лишь отсрочена: хорошо и то, что у старого змея не вырастает новых голов. Сам же он не сражен; тому греху, который когда-то запятнал человечество и изгнал деву-Правду, искупления нет. Придет время — и он поглотит род людской; но затем он сам погибнет от светлоликого бога, вернется дева-Правда, вернемся золотой век. Когда же это будет? Не скоро... так, по истечении «великого года»; до этого дня ни мы, ни наши дети, ни внуки не доживут. Ну и отлично; значит, можно быть спокойным.

Но кто же были пророки и проповедники этой новой религии? В точности мы себе не можем составить представления об организации ее пропаганды; знаем, однако, что не последнюю роль играли в ней женщины-пророчицы. Женщина ближе к природе, т.е. к Земле, чем мужчина; у нее эмоциональное начало более подчиняет себе интеллект, чем у него; ее преимущественно фантазия всех народов наделяет даром вещей мысли, исходящей от Земли. Вот почему мы встречаем вещих дев постоянными спутницами религии Аполлона в ее победоносном шествии с востока на запад. Зовутся они *Сивиллами* — темное, не поддающееся объяснению имя, быть может, даже не греческого, а восточного происхождения. Древнейшая из них — это троянская Сивилла, она же и Кассандра. Предание, предваряя ее роль как пророчицы гибели человечества, представляет ее вдохновенной девой, предсказавшей Приаму падение его царства. Но рассказ о троянской войне не совместим с представлением, что троянцам их участь была известна заранее; видно, им было о ней сказано, но они пророчице не поверили. Но почему же не поверили? И этому мифотворная фантазия греков нашла объяснение; вот слова, в которых она сама у Эсхила повествует хору аргосских старцев о своем несчастье (Агам. 1198 сл., пер. Майкова):

Хор. Мы дивимся,
Как ты пришла из-за моря — и знаешь,
Как будто видела все, что здесь было.

Касс. Мне дар всевиденья дан Аполлоном.
Хор. Он благосклонен был к тебе? Любил?

Касс. Доныне стыд мне был бы в том сознаться.

Хор. Достоинство храним мы в счастье строже!

Касс. Любил... и требовал моей любви.

Хор. И ты его порывам уступила?

Касс. Дала обет, но не сдержала слова.

Хор. Уж получив сперва дар прорицанья?

Касс. Уж гибель я предсказывала Трое.

Хор. И гнев его тебя не поразил?

Касс. Ужасный гнев: никто не стал мне верить!

Родственного характера был миф, рассказываемый про самую знаменитую из Сивилл — если не считать дельфийской Пифии, которая, в сущности, была той же Сивиллой — про эрифрейскую (из гор. Erythrae в Малой Азии). Когда Аполлон требовал ее любви, она, в свою очередь, потребовала, чтоб он даровал ей столько лет жизни, сколько песчинок на эрифрейском взморье. Аполлон исполнил ее желание, но под условием, чтобы она никогда не видела более родной земли. Тогда она поселилась в италийских Кумах, граждане которых окружили ее большим почетом, как пророчицу и любимицу их главного бога. Годы проходили за годами, поколения умирали за поколениями, одна только Сивилла не знала смерти; но, состарившись и одряхлев до последних пределов, она сама стала тосковать по ней; слишком поздно убедилась она в своей роковой ошибке, что, прося бога о даровании долгой жизни, она забыла попросить его продолжить также ее молодость. Наконец, куманцы сжалились над нею и, зная об условии, под которым ей дана была долговечность, послали ей письмо, запечатанное, по старому обычаю, глиной. Глина была из эрифрейской земли; увидев ее, Сивилла испустила дух. Но ее вещий голос не умер вместе с нею; и после ее смерти он продолжал слышаться в пещерах вулканической куманской земли, одна из которых известна и поныне под именем «грота Сивиллы». И еще в поздние времена память о Сивилле жила в несколько странной игре куманских детей — если только это была игра, — о которой нам рассказывает современник императора Нерона, Петроний. Посреди комнаты (по-видимому) свешивалась бутылка; дети, окружая бутылку, спрашивали: «Сивилла, чего хочешь?» — голос из бутылки отвечал: «Умереть хочу».

Эта эрифрейско-куманская Сивилла представляет для нас особый интерес: благодаря ей вера в предстоящую, через определенное число лет, гибель человеческого рода была перенесена из Греции в Рим. Да, в Рим; об этом существовало особое, небезызвестное и ныне предание. К царю Тарквинию Гордому явилась однажды таинственная старуха и предложила ему купить за очень высокую цену девять книг загадочного содержания. Царь рассмеялся; тогда она бросила в горевший тут же огонь три книги из девяти и потребовала за остальные шесть ту же цену. Тот же прием она повторила еще раз; тогда озадаченный царь купил у нее последние три книги за требуемую цену и, сложив их в подземелье Капитолийской горы, назначил особых жрецов-толкователей их мудреного содержания. Таинственная старуха была именно куманская Сивилла, а купленные царем три книги — знаменитые впоследствии «Си-

виллины книги». Смысл всего предания заключается, разумеется, в факте, что вещие книги Сивиллы были из Кум перенесены в Рим. Перенесены же они могли быть только вместе с культом того бога, который был залогом их достоверности, — с культом Аполлона. Таким образом религия лучезарного бога, родиной которой была давно разрушенная Троя, нашла себе наконец приют в Риме; на этом преемстве основывается, не говоря о прочем, и столь знаменательное верование: «Рим — вторая Троя».

Сивиллины книги стали скрижалями судьбы Римского государства; к ним обращались в тревожные и тяжелые минуты, чтобы узнать, какими священнодействиями можно умиловить угрожающий Риму или уже разразившийся над ним гнев богов. Конечно, предсказания Сивиллы были даны в самой общей форме, без имен; делом жрецов было решать, какое прорицание соответствует данному случаю. Нам теперь легко смеяться над этим способом предотвращения катастроф: в Риме тоже наступила своя просветительная эпоха, когда над ним стали смеяться. Но смех — смехом, а заведенные предками обряды должны были быть исполняемы; на этот счет даже между просвещеннейшими людьми сомнений быть не могло. Тот самый вельможа, который в разговоре с Цицероном под прохладной сенью тускуланских чинар, променяв торжественную римскую тогу на удобный греческий плащ, вышучивал Сивиллу и ее причудливые пророчества, — он, как *quindecimvir sacrosum*, очень серьезно, развернув старинные книги, в споре со своими коллегами решал важный вопрос, сколько овец заклать Диане по поводу замеченного и доложенного арицийской бабой тревожного знамения, а именно, что сидевшая на священном дереве ворона заговорила человеческим голосом. И в этом даже не было никакого лицемерия; любовь к родному городу и его величию естественно переносилась и на его верования и все прочее. Сколько Скавров, Мессал, Пизонов, Марцеллов на этом самом стуле занималось решением тех же или таких же вопросов! Итак, квириды, смейтесь сколько угодно в Тускуле, но на Капитолии сохраняйте степенный и сосредоточенный вид.

А впрочем... пришло время, когда и в Тускуле стало не до смеха.

II

Кончина мира была предсказана Сивиллой к исходу «великого года». Срок этот был такой отдаленный, что на первых порах никто им не интересовался. Когда же, по истечении многих столетий, вопрос о нем получил научный, хронологический интерес, то ока-

залось, что беспокоиться о нем было уже поздно. Научный интерес... да; только наука, методы которой были пущены в ход при решении нашего вопроса, была довольно своеобразна, представляя собой странную смесь метафизики и эмпирии, мифологии и астрономии. А именно: было решено, что «великий год» равен совокупности четырех веков, золотого, серебряного, медного и железного. Ближайшей задачей было определить продолжительность такого «века»; решили, что таковым должна считаться максимальная продолжительность человеческой жизни (на это решение наводило самое значение греческого слова, соответствующего русскому «век»). Итак, спрашивалось, какова же максимальная продолжительность человеческой жизни; на основании довольно недостаточной, по-видимому, статистики ее определили в 110 лет. Таким образом, «великий год» оказался равным 440 годам; астрономы подтвердили этот результат указанием на то, что как раз в этот период времени все планеты возвращаются к своему первоначальному положению. Все это было в высшей степени утешительно. Ведь Сивилла была современницей троянской войны: ее жизнь, таким образом, совпала с началом XII века до Р.Х.; к эпохе, о которой мы говорим, — эпохе александрийской учености, III и II векам до Р.Х., — назначенный ею 440-летний срок давно уже истек. Стало быть, волноваться было нечего.

Таким-то образом легкомысленная, жизнерадостная Греция освободилась от кошмара, которым предсказание Сивиллы ей угрожало; не так легко отнесся к этому делу Рим. Происходило это, без сомнения, оттого, что Сивиллины книги были национальной его святыней, а Троя, родина Сивиллы, считалась как бы пра-Римом. Непогрешимость приписываемых вещей деве оракулов была краеугольным камнем религиозной жизни римского народа; нет, уж если кто-нибудь ошибся, то не она, а, скорее, ее хитроумные толкователи-александрийцы. Откуда взяли они, что под «великим годом» следует разумеать четыре века? Из Гесиода. Прекрасно. Но Гесиод сам жил приблизительно четырьмя веками позже троянской войны и поэтому большего числа веков знать не мог; как же можно было на него ссылаться? А уж если «великий год» представлял из себя круглую сумму веков, то скорее всего десять... Мы не можем поручиться, что люди рассуждали именно так; но факт тот, что римскими жрецами-толкователями Сивиллиных книг «великий год» был признан равным десяти «векам», т.е. 1100 летам. А если так, то, принимая во внимание время жизни Сивиллы, следовало ждать кончины мира в течение первого века до Р.Х.

И действительно, с этого времени пугало светопреставления нависло над Римом. Правда, предсказания Сивиллы хранились в

тайне; только коллегия 15 толкователей (квиндецимвиров) имела доступ к ним, да и то только с особого в каждом отдельном случае разрешения сената. Но *этот* оракул слишком близко затрагивал интересы всех, слишком сильно действовал на воображение людей, видевших тогда в окружающем их мире гораздо более загадок, чем видим их мы теперь. Товарищам ли сенаторам, жене ли, верному ли отпущеннику разболтал свою тайну неосторожный жрец-квиндецимвир, мы не знаем; знаем только, что около середины первого века до Р.Х. семя грозной идеи отделилось от произведшего его дерева и, гонимое ветром молвы, пошло летать по белу свету в поисках удобной к его восприятию почвы. Успех был обеспечен заранее; почва была восприимчива уже тогда и с каждым годом становилась восприимчивее, и наше семя не преминуло выказать ту свою замечательную всхожесть, которая не оставила его и поныне.

Что же это была за почва?

III

...Так-то с течением дней и великие стены вселенной
Рухнут, и тлеющий прах их развалин наполнит пространство.
Пища обменом веществ обновляет живые создания,
Пища им силу дает, их от гибели *пища* спасает.
Тщетное рвенье! Живительный сок в ослабевшие жилы
Уж не течет, уж его не вливает скупая Природа.
Да, ее старость настала; Земля, утомившись родами,
Лишь мелкоту создает — да, Земля, всего сущего мать,
Та, что животных пород родила исполинские туши...
Как? иль ты думаешь, друг, что с поднебесья цепь золотая
Всех их, одну за другой, потихоньку на землю спустила?
Иль что на берег скалистый морские их вынесли волны?
Нет: родила их все та же Земля, что и ныне питает,
Та, что и желтые нива, и сочные винные лозы
Собственной силой тогда создала нам, смертным, на пользу.
Их и растим мы и холим, и что же? Весь труд свой влагая,
Даром изводим волов мы, крестьянскую силу изводим,
Даром наш плуг разъедает земля; уж не кормит нас поле;
Меньше становится жито, растет лишь лихая работа.
Чаще уж пахарь-старик, головою седою качая,
Стонет, что злая година весь труд его рук погубила;
Прошлые дни вспоминая, что некогда было, и ныне
Что наступило, — он славит отцов благодатные годы.
Стонет пред чахлой лозой виноградарь, и дни проклиная
Жизни своей, и в молитве напрасной богам досаждает:
«Да, — говорит, — в старину благочестия более было;
Так-то на мелких наделах привольнее жили крестьяне,
Нежели ныне, когда и земли, и скота стало больше».

Вот — почва.

Приведенные стихи принадлежат одному из самых талантливых

поэтов республиканского Рима — Лукрецию; ими кончается вторая книга его замечательной поэмы «О природе». Мы видим, италийская земля истощена; надел уже не в состоянии прокормить сидящей на нем семьи; набожный виноградарь видит в повторяющихся недородах признаки гнева божия, вызванного упадком благочестия среди людей, — видно, голос Сивиллы до него еще не дошел. В лице Лукреция наука идет его поучать; скажет ли она ему слово утешения, рассеет нависшие тучи уныния, поднимет упавший дух? Нет. При мирозерцании виноградаря исход еще возможен: если боги гnevаются на нас за наше нечестие — что ж, будем опять благочестивы, будем набожно обходить праздники, соблюдать посты, исправно умилоствлять Ларов фимиамом, полбою и кровью поросенка; вы увидите, все дела пойдут лучше. Но наука безжалостно отрезала этот исход. «Бедный», говорит Лукреций,

...того он не знает, что все постепенно дряхлеет,
Все совершает свой путь — путь к тихой и мрачной могиле.

Научный детерминизм в данном случае сходилсЯ с религиозным. Мы не можем сказать, знал ли Лукреций о предсказаниях Сивиллы, или нет: он был последователем эпикурейской философии, которая хотя и признавала богов, но не допускала никакого вмешательства с их стороны в человеческие дела, а стало быть — и предсказаний. Но важно было то, что эпикурейское учение о предстоящем разложении мироздания было подтверждено симптомами из земледельческой жизни тогдашней Италии и что оно в своем результате совершенно сходилосЬ с пророчеством Сивиллы; отныне уже не стыдно будет поэтам, воспитанным в тех же философских традициях, как и Лукреций, но менее резким и прямолинейным, чем он, преклониться перед авторитетом мифической троянской пророчицы и сделать свою поэзию носительницей ее идей. Но это случилось много позже, и Риму было суждено испытать немало ужасов, прежде чем дело до этого дошло.

И теперь, впрочем, — мы ведем свой рассказ с начала шестидесятых годов — признаки были довольно тревожные. Италийская земля туго награждала за потраченный на нее труд; недороды сделались периодическим явлением. Они повели, как это бывает всегда, к оскудению деревни; обнищавшие крестьяне стекались в город Рим. Там они представляли из себя силу: не обладая даже ничем другим, римский гражданин сохранял за собою одно сокровище, из-за которого пред ним должны были заискивать сильные того времени — свое право голоса. Только такой кандидат мог рассчитывать на успех, который сумел заручиться поддержкой этого голодного и полунагого крестьянина-пролетария. И действительно, он не замедлил постоять за себя: «помощь голодающим» явилась

быстро и внушительно, в виде так называемых хлебных законов. Эти хлебные законы обязывали годичных магистратов производить в хлебородных провинциях — Сардинии, Сицилии, Африке — закупки на казенный счет хлеба для продажи по дешевой цене, а то и для даровой раздачи обедневшим римским гражданам. Но эти законы было легче издать, чем исполнить. Как свезти закупленный хлеб в Рим, когда моря кишели пиратами, когда даже итальянские гавани и побережья страдали от их нападений? И на какие средства его закупать, когда самые доходные провинции, весь благодатный Восток находился в руках самого опасного врага Рима, царя Митридата? Так-то законы оставались законами, а хлеб был дорог, и народ голодал. Он без труда понял, что требования чести римского знамени тождественны с его собственными насущными интересами и поэтому всей душой отдался человеку, которого он считал способным позаботиться и о тех, и о других; а этим человеком был Помпей. Он обещал народу освободить его и от пиратов, и от Митридата, если его облекут с этой целью сверхзаконными, исключительными полномочиями; он — что было много труднее — сумел заставить народ поверить его обещаниям, уверовать в него и его счастье; он, наконец, — что было труднее всего — исполнил данное народу слово, притом в столь короткий срок, что и друзья его были удивлены, и враги ошеломлены. Обо всем этом говорится в известной речи Цицерона «Об избрании Помпея полководцем». Многие ее читали, но многие ли догадывались о том, как она интересна, если ее рассматривать на фоне всей римской жизни тех времен?

Слово было сдержано: хлеб разом подешевел. Рим свободнее вздохнул; можно было пока не думать о пророчестве Сивиллы. Одно было тревожно во всем этом деле — само условие оказанной Помпеем помощи, данные ему сверхзаконные, исключительные полномочия. Благодаря им в близкой перспективе показался призрак единовластия; а этот призрак, подобно всему, что происходило и подготавливалось в жуткую эпоху пятидесятих годов, был на руку Сивилле.

IV

Сивилла жила (или предполагалась жившей) в те времена, когда не было другой формы правления, кроме царской; неудивительно поэтому, что у нее царь как представитель общины встречался нередко. На первый взгляд могло бы показаться, что это одно должно было повредить ей как первой пророчице судеб республи-

канского Рима; на деле же неудобства были гораздо меньшие. Обычные прорицания Сивиллы касались умиловлений, очищений и т.д. и требовали, таким образом, от царя исполнения чисто религиозных обрядов; а для такого рода дел у римлян во все времена был свой «царь» — почтенный, но совершенно устраненный от политики *rex sacrificulus*. Имя было сохранено, сущность изменена; таков был благочестивый обман, совершенный римским народом по отношению к своим богам, — в ожидании того времени, когда Август пустил в ход ту же хитрость против самого римского народа.

Наличность этого поминального «царя» позволяла римлянам в обыкновенное время приводить в исполнение указания Сивиллы безо всякой опасности для республиканского строя государства; но ее предсказание о конце мира было таково, что это предохранительное средство оказалось недостаточным. Светопреставлению должны были предшествовать не одни только грозные знамения, ниспосланные богами, но и тяжелые, кровопролитные войны; пророчица видела свой народ в борьбе с разрушительным натиском вражеской рати, видела, как он, то побеждая, то отступая, отбивался от варваров, — и везде *царь* побеждал, *царь* отступал, *царь* собирал вокруг себя своих верных воинов, чтобы отсрочить до последней возможности печальное решение рока. Что было делать с этим предсказанием? Было более чем ясно, что оно было совершенно неприменимо к невоинственному и бессильному царю-жрецу, поставленному предками, чтобы отвести глаза богам; нет, тот царь, о котором говорила Сивилла, был настоящим царем, вождем и властителем своего народа. Оставалось одно: скрывать от граждан антиреспубликанский образ мыслей Сивиллы. Его и скрывали; к счастью, заседания коллегии квиндецимвиров были и без того закрытыми. Но правда, как это и естественно, то и дело просачивалась через искусственную плотину тайны. Итак, кончине мира должно предшествовать разрушение республиканского строя; Рим подпадет сначала власти царя, а затем, под его предводительством, пойдет навстречу войнам и ужасам последних дней; отныне у людей той эпохи имеется в более или менее близкой перспективе не одно только светопреставление, но, как подготовка к нему, и своего рода «появление антихриста».

Кто же им будет?

Понятно, что этот вопрос многих волновал; понятно также, что он должен был возбуждать очень противоречивые чувства. Большинство римлян содрогалось при одном звуке имени *rex*, причем наследственная политическая антипатия в нашу эпоху, вероятно, была приправлена и большей или меньшей примесью суеверного страха. Но не забудем, что эта эпоха была в то же время и просве-

тительной эпохой в римской истории; я уже сказал, что многие из образованных людей были склонны смеяться втихомолку надо всеми вообще предсказаниями, не исключая и книги судеб Римского государства. Быть ли, или не быть светопреставлению — это вопрос, решение которого можно было предоставить будущему; а вот вопрос о царской власти — это дело другое. Пускай народ узнает, что царь намечен роком; это скорее заставит его примириться с фактом, когда он совершится. Можно быть очень просвещенным человеком и все-таки ради высших соображений охотно играть на суеверной струнке народной души: это проявление политической мудрости было известно древним римлянам так же хорошо, как и нам.

Первым замечтался Помпей. Он был уже облечен сверхзаконными полномочиями; усмиренный Восток, повергнув свои сокровища к его ногам, уже встречал его как царя над царями; в его руках была очень внушительная военная сила, между тем как безоружный Рим не имел другого оплота, кроме чувства законности в сердцах его граждан. С трепетом ждала Италия, чем кончится борьба в душе ее могущественного военачальника; но в конце концов исход борьбы оказался благополучным... Помпей распустил свое войско и вернулся в Рим частным человеком — вернулся для того, чтобы испытать одно разочарование, одно унижение за другим. Ему не простили того, что призрак царского венца раз показался над его головой, окружая ее ярким, хотя и непродолжительным блеском.

Пришлось покорителю Востока искать союзников для того, чтобы удержать хоть некоторое значение в государстве; и тут начинается то чудесное совпадение обстоятельств, которое, разрушая плоды просветительной эпохи, открыло суеверию доступ в умы даже таких людей, которых школа Эпикура должна была, кажется, предохранить от всякого страха перед таинственными силами и сверхъестественными явлениями. Дело в том, что тот союзник, к которому поневоле должен был обратиться Помпей, был не только самым способным политиком и полководцем тогдашнего Рима — он и по своему происхождению имел все данные для того, чтобы обратить в свою пользу предсказание Сивиллы о римском царе. Юлий Цезарь вел свой род от древних троянских царей, потомков Ила, основателя Илиона; эта генеалогия, будучи много древнее самого Цезаря, возбуждала в те времена так же мало сомнений, как и этимология, на которую она отчасти опиралась; *Ilus* — *Iulus* — *Julius*; от Ила происходил Эней, отец Аскания-Иула, от Иула — Юлии Цезари. Мы видели, что вера в троянское происхождение Рима была естественным последствием переселения троянской Си-

виллы в Рим; но в таком случае было ясно, что благословение Сивиллы могло быть дано только Энею, перешедшему из Трои в Италию и перенесшему туда троянских богов; а если так, то оно по наследству перешло к его потокам, к Юлиям. Если по слову Сивиллы Рим должен был иметь царя, то кто был к этому сану более приспособлен, чем муж из крови Иула, потомок Ромула, основателя царственного города, столицы мира?

Цезарь предоставил народной молве совершать свою тихую и верную работу, а сам стал заботиться о том, чтобы в решающий момент в его руках была достаточная фактическая сила. С этой целью он отправился воевать в Галлию; но война затягивалась, срок управления этой провинцией близился к концу, надо было добиться продолжения власти, а с этой целью расположить в свою пользу как можно более влиятельных лиц. И вот он для переговоров приглашает в Луку всех своих приверженцев; их оказалось столько, что друзья республики ужаснулись. Их голос слышится в предостережении, которое вещатели в эту самую минуту сочли полезным дать растерявшейся римской знати по поводу одного из многочисленных знамений, кем-то где-то усмотренного. «Есть опасность, — говорили они, — что благодаря раздорам среди знати руководители государства поплатятся жизнью, что вследствие этого экономические и военные силы государства достанутся во власть одного человека, а затем последует... *deminutio*». Это последнее слово не одних нас озадачивает; древние часто пользовались скромными, мягкими словами для обозначения страшного предмета. В данном случае вещатели избрали слово, означавшее «убыль, утрата, уменьшение», но разумели, по-видимому, «конец».

В первый раз предмет всеобщей боязни получил такое ясное, можно сказать, официальное наименование. Цицерон, которому осложнения государственных дел не давали высказывать свое мнение вполне открыто, ухватился, однако, за эту часть предсказания вещателей, призывая сенатскую партию к единению и согласию. «Пусть эта взаимная вражда, — говорит он в своей речи «Об ответе вещателей», — исчезнет из нашего государства; тогда исчезнут и все эти страхи, которыми нас пугают. *Тогда этот змей, который то скрывается здесь, то, взвившись, бросается туда, разбитый и раздавленный, погибнет...*» Что это за змей? — Увидим.

Напрасны были и предостережения вещателей, и красноречивые призывы оратора; события шли своим путем, медленно, но неумолимо. Через несколько лет вся Галлия была у ног Цезаря, а с нею ему досталась и громадная денежная и военная сила; вскоре затем его легионы перешли через Рубикон, и поля Фессалии, Африки, Испании покрылись костями защитников Римской республики.

Цезарь стал консулом, стал диктатором: он фактически имел в своих руках всю силу царской власти; недоставало только ее имени и внешних признаков.

С давних пор стремился он и к ним. Более двадцати лет назад развивал он народу по поводу смерти одной родственницы происхождение своего рода от древних троянских царей; основываясь на нем, он ходил подчас, из уважения к старине, в красных башмаках, каковая обувь считалась царской. После его победы над врагами его статуя была поставлена на Капитолии рядом со статуями царей. Так-то он мало-помалу приучал своих сограждан к той роли, которую он рассчитывал играть среди них; но они туго поддавались этой науке, и когда консул Антоний в 44 г. в праздник Луперкалий осмелился, якобы от имени народа, предложить Цезарю царский венец, народ встретил это предложение ропотом и стонами, и лишь торжественный отказ чествуемого вернул ему его прежнее благодушное настроение. Тогда решились испытать крайнее средство: уговорили квиндецимвиров обнародовать предсказание Сивиллы — конечно, в возможно благонамеренной форме, безо всякого намека на предстоящую после избрания царя *deinutio*. *«Рим нуждается в царе для того, чтобы восторжествовать над своим главным, вековым врагом — парфянами»* — вот форма, в которой слово Сивиллы могло быть пущено в оборот безо всяких вредных последствий.

Да, над парфянами. Рим заблуждался относительно врагов, от которых ему грозила опасность: не придавая важности сильным и смелым племенам германцев, вечно враждовавшим между собою и призывавшим друг против друга римскую власть, он с тревогой обращал свои взоры на Восток, преувеличивая в своем воображении могущество и выносливость соседнего парфийского государства. Действительно, смелые наездники-стрелки парфийского царя нанесли Римской державе десять лет назад чувствительное поражение и все еще не были за это наказаны: смерть полководца Красса оставалась неотомщенной, взятые в плен legionеры, поженившись на парфянках, возделывали чужие поля на далеком Евфрате, римские орлы украшали дворец парфийского царя. Мысль об этом глубоко оскорбляла национальную гордость Рима; но к чувству негодования примешивался известного рода суеверный страх. Если Риму суждено было погибнуть, как это говорила Сивилла, то, очевидно, парфянам в том деле была предоставлена не последняя роль; очевидно, они-то представляли собой ту дикую, варварскую силу, которой предстояло восторжествовать над обреченной на смерть тысячелетней культурой. Да, Рим погибнет, падут храмы Капитолия и форума, обрушатся дворцы Палатина и Карин, и

дикий наездник-парфянин промчится по опустошенной площади царственного города, попирая священный прах Ромула звенящими копытами своего коня. Вот картина, мерещившаяся отныне римлянам, когда они, вспоминая о вещем слове Сивиллы, старались облечь в более определенные формы образ предстоящего в близком будущем разрушения.

При этих условиях план Цезаря был задуман недурно; пожалуй, римский народ не отказал бы в царском венце тому, кто освободил бы его от этого кошмара. И тут предполагалось соблюсти мудрую последовательность: сначала властитель Рима хотел выступить царем только в провинциях, чтобы таким образом возвысить обаяние свое и своего государства в глазах врагов; а затем, когда царский венец перестанет резать глаза римскому солдату, можно было надеяться, что этот солдат и в гражданской тоге откажется от чрезмерной чувствительности — тем более, если первый римский царь принесет своему городу в дар триумф над побежденным и покоренным Востоком.

Вот какие мысли волновали диктатора и подвластный ему народ в весенние месяцы 44 года; будучи усердно распускаемы, они произвели довольно важное действие, подготавливая метаморфозу, имевшую совершиться лишь 10—12 лет спустя. Роль «царя» в предстоящих событиях раздвоилась: он был, с одной стороны, предвестником ожидаемой катастрофы, антихристом языческого светопреставления, но, с другой стороны, освободителем своего народа, победителем над лютым врагом. Кто знает, быть может, ему удастся, с благословения богов, вывести свой народ невредимым из бедствия, подобно тому как его родоначальник Эней вывел доверившихся ему людей и богов невредимыми из пламени горящей Трои?..

Мартовские иды положили конец всем этим мечтаниям; призрак царского венца оказался и этот раз роковым для человека, чью голову он осенял. Цезарь пал под ударами убийц: не стало царя из рода Иула, но не стало и намеченного роком освободителя римского народа.

V

События, наступившие непосредственно после убийства Цезаря, были таковы, что только очень крепкие духом люди могли побороть в себе уверенность в близости предстоящей гибели мира.

«В течение всего года, последовавшего за убийством Цезаря, — говорит Плутарх, — солнце было бледно и без лучей; тепло, от него исходящее, было незначительно и бессильно, в воздухе чувствова-

лась какая-то мгла и тяжесть вследствие недостатка очищающего теплорода; хлеб, отцветши, преждевременно вял и гиб от холода окружающей среды». В древних рассказах о гигантомахиях упоминалось и о том, что солнце должно потухнуть и исчезнуть в пасти рокового змея, имеющего поглотить вселенную: народ это помнил и с тревогой смотрел на небесный свод в ожидании новых страшных знамений.

Его ожидания не были обмануты. В мае месяце, когда наследники убитого диктатора давали народу завещанные им игры в честь его божественной родоначальницы Венеры, с наступлением вечера на восточном небосклоне показалась непривычная «звезда-меч». Тотчас по рядам зрителей прошел крик «комета!»; тотчас появились вещатели, напомнившие народу о страшном значении этого знамения. «Дважды, — говорили они, — видел его Рим: в первый раз междоусобная война Мария и Суллы, во второй раз — Помпея и Цезаря последовала за его появлением. Оба раза должны мы были искупить его потоками римской крови». Теперь комета появилась в третий раз, а число три имеет роковое значение в ударах судьбы. К счастью, наследник имени и славы убитого, молодой Цезарь Октавиан, не растерялся: обращая в свою пользу общераспространенные верования, касавшиеся небесных светил и так называемых катастеризмов (т.е. перехода в звезды душ обоготворяемых людей), он объявил новоявленную звезду душою самого Цезаря, который, таким образом, оказывался принятым в сонм небожителей. Это заявление несколько успокоило народ, и он мог с бóльшим спокойствием смотреть на загадочное светило, продолжавшее сиять еще в течение шести дней; но разгоревшаяся вскоре затем третья междоусобная война подтвердила правильность первоначального толкования смысла «звезды-меча».

Еще тревожнее было приключившееся в том же году опустошительное наводнение Тибра. Сильными западными ветрами воды славной римской реки были задержаны у ее устья, лежавшего всего на 15 футов ниже ее уровня в Риме; поднявшись, она пошла затоплять низменную часть своего левого берега, которая была в то же время самой оживленной и населенной частью Рима. Сначала она покрыла своими волнами овощной и мясной рынки, лежавшие на самом берегу; затем, вливаясь через густо застроенную Тусскую улицу, что между Капитолийским и Палатинским холмами, она наводнила форум, подмывая его храмы и базилики, и остановилась не раньше, чем разрушила самый очаг Рима, храм Весты. Если даже общественные здания не устояли против напора воды, то легко можно себе представить, что случилось с многоэтажными ветхими домами Тусской, Новой и других улиц, по которым себе прокла-

дывала путь разъяренная стихия. Несметная толпа народа осталась без крова; она могла на досуге, смотря с римских холмов на водное пространство у их подножия, рассуждать о причинах и смысле разразившегося бедствия. Установить его связь с убийством диктатора было не трудно; сама мифология, преподносившаяся народу с подмостков сцены, давала все требуемые разъяснения. Все знали, что весталка Илия, она же и Рея Сильвия, мать Ромула и Рема, была в то же время и родоначальницей Юлиев Цезарей; что, будучи впоследствии брошена в Тибр, она стала супругой бога реки и с тех пор живет бессмертной нимфой в его чертогах. Мудрено ли, что она воспылала гневом при убийстве своего славного потомка? Что Тибр, ее преданный супруг, уступая ее настойчивым просьбам, вызвался быть мстителем за убитого?.. Не скоро забыл римский народ это наводнение, которое мы — и по его причинам, и по силе, и по произведенной им панике — можем смело сравнить с тем, жертвою которого сделалась наша столица в ноябре 1824 года; много лет спустя о нем вспоминает Гораций, говоря:

Мы видели, как Тибр, оборотя течение
С этрусских берегов, желтеющей волной
На памятник царя направил разрушение,
На Весты храм святой.
Стенаньем Илии на мщенье ополченный,
Он левым берегом волнуясь потек,
Потек наперекор властителю вселенной,
Услужливый поток*.

Эти слова стоят у него в очень интересной для нас оде, имеющей своим предметом именно ожидавшийся в те годы конец вселенной; наводнение Тибра упоминается наряду с другими знамениями, заставлявшими опасаться второго всемирного потопа, повторения того, который много веков назад истребил и обновил людской род при Девкалионе и Пирре:

Довольно уж отец и градом и снегами
Всю землю покрывал, ничем не умолим;
Уж под его рукой, краснеющей громами,
Трепещет Древний Рим;
Трепещет и народ, чтоб Пиррину годину,
Исполненную чуд, опять не встретил взор,
Тот век, когда Протей погнал свою скотину
Смотреть вершины гор.
И рыба втерлась там в вязовые вершины,
Где горлице лесной была знакома сень,
И плавал посреди нахлынувшей пучины
Испуганный олень.

Темный народ допускал возможность этого потопа, основываясь

* Оды I 2. Выдержки из Горация приводятся в (местами исправленном) переводе Фета; выдержки из остальных поэтов — в моем.

на ниспосланных ему тревожных знамениях; люди образованные обращались за советом к науке. Ответ науки нам сохранен в очень любопытном месте «исследований о природе» Сенеки (III 27). «Зададим себе вопрос, каким образом, *когда наступит намеченный роком день всемирного потопа*, большая часть земли будет погребена под волнами: действующими ли в океане силами отделеннейшие моря будут подняты на нас, — или пойдут непрерывные дожди и упорная зима, раздавив лето, выльет бесконечное множество воды из разорванных туч, — или земля, открывая все новые источники, обнаружит все большее и большее число рек, — или, наконец, будет не одна только причина зла, а все пути одновременно к нему поведут: вместе и дожди пойдут, и реки станут расти, и моря, оставив свои места, надвинутся на сушу, и все силы соединятся для уничтожения рода человеческого. Справедливо последнее мнение; нет ничего трудного для природы, особенно если она работает для собственной гибели. В начале жизни она бережет свои силы и проявляет себя в медленном, ускользающем от взора росте, но дело разрушения творит быстро, напором всей своей мощи... Прежде всего будут лить непрекращающиеся дожди; беспросветные тучи покроют небо унылой пеленой, над землей будет стоять вечный туман и какая-то густая, влажная мгла вследствие отсутствия осушающих ветров. Отсюда болезни посевам; хлеб, выколосившись до налива, сгниет на корню, а после гибели того, что посеяла рука человеческая, болотные травы заполнят все поля. Вскоре затем и более крепкие растения уступают злу: ложатся деревья, корни которых размыло водой, не держатся ни лозы, ни кусты на топкой и размякшей почве. И вот не стало ни хлеба, ни трав; наступает голод, люди ищут своей первобытной пищи. Напрасно! Падают и дубы и все другие деревья; до тех пор их на высоких местах сдерживали скалы, в расщелинах которых они росли, — теперь же и они уже размыты, да и крыши, насквозь промокшие, сползают со стропил, фундаменты, до дна пропитанные водой, оседают, вся почва превращается в болото. Тщетно стараются подпереть шатающиеся здания: ведь и подпорки приходится прикреплять к скользким местам, так как прочных не осталось в той грязи, из которой состоит почва. А тучи все гуще и гуще сплываются над землей, тает снег ледников, выросший в течение столетий, — и вот бурный поток, стекая с высоких гор, уносит и без того слабо державшиеся леса, скатывает расшатанные в своих основаниях скалы, срывает хижины, а с ними и их хозяев, сплавляет стада; он уже разрушил меньшие строения и унес то, что было на его пути, и теперь с удесyтеренной силой устремляется на более значительные преграды. Он опустошает города, топит заключенных в свои стены жителей, не знающих, на

что им жаловаться, на потоп ли, или на разрушение — столь одновременны оба бедствия, и то, которое их топит, и то, которое их давит. А затем, приняв в себя еще несколько других потоков, он уже на далекое пространство заливают равнину. В то же время и реки, по природе своей широкие, задержанные ливнями, выступают из своих берегов... А дожди, между тем, льют и льют, небо все гуще заволакивает; прежде оно было облачно, теперь его покрыла сплошная ночь, ночь тревожная и страшная, прерываемая зловещими огнями: часто сверкают молнии, бури бичуют море, теперь впервые увеличенное от прилива рек и не находящее себе места. Оно находит путь на берега; потоки пробуют воспрепятствовать его выступлению и погнать обратно его прилив, но в большинстве случаев уступают ему, точно задержанные неудобством устья, и превращают поля в одно сплошное озеро. И вот уже все пространство залито водой, все холмы погребены под волнами, всюду неизмеримая глубина, лишь самые высокие хребты гор представляют возможность брода. Туда-то и бежали несчастные, взяв с собой жен и детей и стада; нет у них средств сноситься между собой, так как вода наполнила всю низменность; лишь к вершинам жмутся остатки рода человеческого, облегченного в своем крайнем положении лишь тем, что его страх уже перешел в какое-то тупое бесчувствие».

Вот отзвуки наводнения, которое испытал Рим в 44 году, непосредственно после смерти Цезаря. Оно, к слову сказать, не ограничилось Римом: если Гораций, римлянин по воспитанию и связям, вспоминает преимущественно о нем, то транспаданец Вергилий сообщает то же самое о своей родной реке По. Его описание тоже интересно: положим, в нем много баснословного, но для занимающего нас вопроса и легенда имеет свое значение. Бог солнца, говорит этот поэт в своей поэме «О земледелии», тоже бывает предвестником грядущих бед:

Часто он нам предвещает глухие волненья в народе,
Скрытых злодеев обман и зародыши войн многокровных.
В год, когда Цезарь погиб, он из жалости к падшему Риму
Мглою непросветной покрыл свой божественный лик лучезарный;
И ужаснулось людей нечестивое племя, и вопли
Всюду среди них раздались: *«То вечная ночь наступает!»*

Поэма «О земледелии» была сочинена Вергилием много спустя, когда страх уже прошел; вот почему он дает другое, более безобидное толкование грозному знамению, о котором, как мы видели выше, свидетельствует и Плутарх. «Солнце скорбит о смерти Цезаря» — это и есть то позднейшее, благочестивое толкование; но непосредственное, народное толкование было другое — «то вечная ночь наступает!»

Впрочем, в тот сумрачный год и земля, и морская пучина

Знаменья злые давали, и псы-духовидцы, и птицы.
Часто, разрушив Циклопов очаг, сотрясенная Этна
Жидкого реки огня и расплавленных камней потоки
С гулом глухим извергала; Германия бранному крику
С неба ночного внимала и шуму доспехов железных;
Землетрясение в Альпах народ напугало; повсюду
Голос слышался грозный из чащи лесов молчаливых;
Бледные тени блуждали во мраке ночном, и — о ужас! —
Голосом с нами людским бессловесная тварь говорила.
Мало того: разверзалась земля; прекращали течение
Реки; в святынях кумиры богов обливались слезами;
Рек властелин Эридан, охватив разъяренной пучиной
Горные рощи, понес на поля их, срывая попутно
Стойла и скот хороня. И зловещие жилы являлись
В чреве закланных овец, и колодцев студены воды
Кровь обаграла, и жалобный голос волков кровожадных
Все города оглашал в беспокойное время ночное.

Быстро и верно исполнялась программа предсказанной Сивиллой катастрофы. За небесными страхами — наводнения; за наводнениями — голод. Хлеб не уродился: под влиянием упорного ненастья колосья сгнили на корню. Надежды на подвоз из хлебобродных провинций не было и быть не могло; вначале было не до того, а впоследствии стало поздно: моря были во власти Секста Помпея, сына бывшего триумвира, который, собрав флот и вооружив сицилийских рабов, воскресил память корсарских и невольнических войн минувшего поколения. Кое-как провели лето 44 г. и следующую зиму, а затем положение стало ухудшаться с каждым месяцем. Народ голодал и в деревнях, и в городах, и в Риме; но только в Риме он мог оказывать давление на правителей и требовать улучшения своей участи. Он и стекался в Рим все в большем и большем числе, ютась где попало, питаясь чем кто мог; политические лозунги были забыты, все партийные требования слились в одном протяжном, зловещем вопле, который отныне преследовал правителей на каждом их шагу, — в вопле «хлеба!». Но хлеба взять было негде; тем временем голод и скученность довершали свое дело; и вот под возрастающим влиянием этих двух бедствий появилось третье, еще более ужасное — чума.

Наводнения — голод — чума... теперь дело было за последним из великих врагов и истребителей рода человеческого, за войной. Но и война была недалеко, и притом самая разрушительная из всех возможных войн, — война междоусобная. Царский венец убитого диктатора был разорван на мелкие части; тот, кто хотел им владеть, должен был его собрать по лоскутам, а каждый лоскут должен был стоять жизни своему владельцу. Началась война в Италии — началась сравнительно тихо и скромно и с надеждой на быстрое окончание; но ее результатом был, вместо ожидавшегося объединения, грозный и кровавый триумвират. Наступило время жестоких про-

скрипций: рознь между триумвирами и «освободителями» была непримирима, при Филиппах пали последние бойцы за Римскую республику. Но и эта жертва не дала желанного успокоения: уже в ближайшие после гибели Брута месяцы обнаружился в самой Италии разлад между членами триумvirата, зародыш долгих смут и войн; а в то же время Секст Помпей, «сын Нептуна», как он себя называл, одновременно пускал в ход и обаяние своего действительного, и силы своего названного отца, чтобы морить народ голодом и этим подрывать власть своих врагов-триумвиров.

Теперь все бичи, когда-либо терзавшие людей, одновременно действовали; не могло быть сомнений, что именно теперь должна была наступить предсказанная Сивиллой година гнева, теперь или — никогда.

VI

Мы желали бы ввиду всех этих обстоятельств знать несколько подробнее сущность предсказания Сивиллы. К сожалению, наши источники в отношении этого пункта очень немногословны; все же путем комбинаций разрозненных данных можно составить себе представление о нем, быть может, не во всех его частях одинаково неоспоримое, но в совокупности достаточно близкое к истине.

Сивилла предсказала обновление мира после истечения «великого года». Мы видели уже, что этот великий год иными определялся в четыре, другими в десять «веков», в 110 лет каждый. Для нашего светопредставления только последнее определение имело смысл, но и первое не было вполне отброшено; как-никак, а оно должно было быть довольно знаменательным моментом. Если допустить — что было наиболее естественным, — что пророчество Сивиллы-Кассандры было дано в начале троянской войны, т.е. в 1193 г., то конец четвертого «века» приходился в 753 г.; приблизительно в это время — как это доказывали другие хронологические соображения — должно было прийтись основание Рима. И действительно, мы имеем повод предполагать, что закрепление основания Рима за 753 г. — так называемая Варронова эра — состоялось именно под влиянием указанного уравнения $1193 - 440 = 753$. Правда, согласно тому же счету, конец десятого века должен был совпасть с 93 г. — а между тем этот год давно уже прошел; и, разумеется, имей мы дело с научной теорией — это возражение было бы убийственным. Но, во-первых, в деле суеверия человеческий ум удивительно растяжим; вспомним, сколько раз наши раскольники в XVII веке, на основании

каждый раз «исправленных» расчетов, отодвигали срок ожидаемого ими светопреставления. Во-вторых, теория, о которой мы говорим, не претендует не только на научность, но даже и на единство: иные применяли ее так, другие иначе, народ же прислушивался одинаково ко всем, не замечая допускаемого им при этом противоречия. В-третьих, Сивилла ведь не сказала, что гибель мира состоится в один день — достаточно, если она началась с 93 г.

Второй вопрос имел своим предметом тот первородный грех, которым человечество навлекло на себя эту страшную кару. В легенде о четырех поколениях, легенде умной и глубокомысленной, этот грех, изгнавший деву-Правду из нашей юдоли в заоблачные пространства, поименован не был; понятно, однако, что народная фантазия этим не удовлетворялась. Стали размышлять; в греческой мифологии Сисиф рано прослыл за первого великого грешника; но для Рима этот мифологический персонаж никакого интереса не представлял. На римской почве решение вопроса зависело от того, признавать ли четырехвековой великий год и, следовательно, так сказать, малое искупление в год основания Рима, или нет. Если нет, то римская история была прямым продолжением троянской; тяготевшее над Римом проклятие было то же самое, от которого некогда погибла Троя; а в таком случае дело было совершенно ясно... Прошу тут читателя отнестись снисходительно к странной легенде, которую я имею сообщить, и помнить, что дело идет о первородном грехе. Троянские стены были воздвигнуты при Лаомедонте, отце Приама; по его просьбе, двое богов, Нептун и Аполлон, взялись — за плату — их соорудить и обеспечить, таким образом, вечность защищенному ими городу. Но Лаомедонт, воспользовавшись услугами богов, не пожелал выдать им впоследствии условленной платы. Вот это «клятвопреступление Лаомедонта» и сделалось источником проклятья; оно навлекло гибель на Трою, а после ее разрушения перешло на тот город, который был ее продолжением — на Рим... Но возможно ли допустить, чтобы в образованную эпоху Вергилия и Горация люди серьезно смущались этим мифическим преступлением, самая грубость которого должна была казаться не совместимой с идеальными обликами тогдашних богов? В той области, о которой идет речь, все противоречия уживаются; тот самый сенатор, который ставил в своей божнице прекрасную статую работы Праксителя, в государственном храме воскурял фимиам перед безобразным чурбаном, наследием грубой старины. Не кто иной, а сам Вергилий кончает первую книгу своей поэмы «О земледелии» следующей молитвой, прося богов об их покровительстве новому искупителю Рима — императору Августу.

Боги родные, ты, Ромул-отец, ты, древняя мать
Веста, что Тибр наша блюдешь и священный хребет Палатина,
Гибнущий век наш спасти вы хоть этому юноше дайте!
Сжальтесь! Довольно в боях непрестанных мы пролили крови,
Лаомедонтовой Трои преступный обет искупая!
(Laomedontaeae luimus perjuriam Trojae).

Согласно другой теории, признающей четырехвековой «великий год», троянский грех не был перенесен на почву Рима; год основания города был в то же время и годом обновления имеющего признать его власть человечества. Эту теорию впоследствии развил Гораций в красивой фикции, которую мы даем ниже в переводе Фета — переводе, к сожалению, не везде достаточно правильном (оды III 3).

Речью приятною Гера промолвила
Сонму богов: «Илион, Илион святой
В прах обращен от судьи беззаконного,
Гибель навлекшего, и от жены чужой.
Троя с тех пор, как в уплате условленной
Лаомедонт отказал небожителям,
Проклята мной и Минервою чистою
С племенем всем и лукавым правителем...
Нашей враждою война продолженная
Отбушевала. И ныне смиренного
Марса прошу и душе ненавистного
Внука троянскою жрицей рожденного» —

т.е. Ромула, сына весталки Реи Сильвии. Итак, Рим был чист в день своего основания, в тот знаменательный день, когда оба брата, питомцы волчицы, совершили первые «ауспиции» на месте, где позднее вырос Рим, — славное на все времена *augurium augustum*. А если так, то это значит, что первородный грех был сотворен там же, на римской почве. Относительно дальнейшего не могло быть сомнения: древнее предание шло навстречу встревоженной фантазии людей. Когда Ромул, гордый благословением богов, стал сооружать стену нового города, его обиженный брат в поруганье ему перепрыгнул через нее; тогда основатель, разгневавшись, убил его, сказав: «Такова да будет участь каждого, кто задумает перескочить через мои стены». Легенда эта была, повторяю, старинная, и первоначальный ее смысл был ясен: основатель Рима до того любил свой город, что не пожалел даже брата, опорочившего дурным знамением его основание; он убил его точно так же, как позднее основатель республики Брут убил своих сыновей, злоумышлявших против нее. Так думали в старину; но теперь, с наступлением всех описанных в предыдущей главе страхов, и отношение угнетенных римлян к древней легенде изменилось. Как его ни объясняй, а поступок Ромула был братоубийством; не следует ли допустить, что и братоубийственная война, от которой Рим погибал, была наказанием за него? Тогда древнейшая стена Рима была осквернена пролитой кровью брата: можно ли ожидать искупления раньше,

чем не будет разрушена она сама, эта оскверненная и проклятая стена? Вот он, значит, этот первородный грех Рима; когда, после непродолжительного мира, Октавиан и Помпей вторично обратили свое оружие друг против друга, Гораций напутствовал их следующим стихотворением (эпод 7):

Куда, куда, преступные?
И для чего мечи свои
 Вы из ножен хватаете?
Иль по земле и по морю
Латинской крови пролито
 Все мало — вы считаете?
Не с тем, чтоб ненавистный нам
И гордый Карфаген предстал
 Твердынею сожженою,
Не с тем, чтоб неподатливый
Британец, весь закованный,
 Дорогой шел Священною.
Нет, — чтобы, как желательно
Парфянам, этот город наш
 Погибнул сам от рук своих...
Слепое ли безумие
Влечет, иль сила мощная,
 Иль *грех* вас? Отвечайте мне! —
Молчат, и бледность томная
На лицах появилась,
 И мысли отнялись вполне.
Да, римлян гонят подлинно
Судьбы, и злодеянием
 Их жизнь еще объята,
Когда на землю канула
Кровь Рема неповинная,
 Но правнукам заклтая.

Третий вопрос касался самой катастрофы. Сивилла говорила собственно не об истреблении, а об обновлении рода человеческого. Десять веков, из которых состоит «великий год», исчерпали его историю; по их истечении она должна начаться вновь. Каждый из этих веков — и здесь мы имеем, вероятно, смешение греческих верований с восточными — имел своего бога-покровителя: так, первый, золотой век имел своим покровителем Сатурна; покровителем десятого, последнего, был Аполлон. Делом Аполлона было, следовательно, произвести великий переворот; когда он убьет великого змея, тогда дева-Правда вернется к людям и вновь наступит царство Сатурна. Но как произойдет этот переворот? Предполагает ли обновление человеческого рода его предварительное истребление, или нет? Должен ли великий змей сначала поглотить человечество, или же стрела далекоозящего бога убьет его прежде, чем он исполнит свое губительное дело? Таковы были вопросы, и не мудрено, что на них отвечали различно, смотря по настроению времени. В пятидесятых годах Цицерон, как мы видели выше (гл. IV), считал

возможным благополучный исход борьбы с великим змеем — которого он, разумеется, толковал аллегорически — под условием согласия в правительствующей партии; но междоусобная война разрушила эту иллюзию. С установлением единовластия Цезаря надежда воскресла вновь; стали видеть в Цезаре избранника судьбы, искупителя Рима, под победоносным предводительством которого вечный город восторжествует над парфянами и над раздором у собственного очага; но убийство диктатора положило конец и этим мечтаниям. Теперь все государство было объято войной; мрак был чернее и гуще, чем когда-либо, и требовалась большая смелость для того, чтобы при всеобщем разложении надеяться на мирное обновление человеческого рода, встревоженного и небесными знамениями, и ответами науки, страдающего и от голода, и от чумы, и от нескончаемой, безнадежной войны.

VII

Время, о котором идет речь, т.е. главным образом тридцатые годы, с прибавлением к ним конца сороковых, было временем расцвета обоих лучших поэтов, которых когда-либо имел Рим, — тех самых, к стихотворениям которых мы уже не раз обращались в предыдущих главах. Они и в дальнейших останутся нашими главными источниками. К нашему крайнему сожалению, мы не имеем других современных нашей эпохе памятников; что же касается позднейших, то вполне понятно, что они не говорят более «о светопреставлении», страх перед которым уже успел пройти. Пророчествами интересуются только тогда, когда они сбылись или еще могут сбыться; что касается несбывшихся пророчеств, то они быстро предаются забвению, согласно любопытному и важному закону индивидуальной и народной психологии — тому закону, без которого и вера в пророчества никогда не могла бы возникнуть и удержаться среди людей.

В этом заключается также, к слову сказать, причина, почему изложенные в настоящей статье факты так мало известны историкам: раз имеешь дело с поэтами, является невольно некоторая подозрительность и желание все затрудняющее нас сваливать на пресловутую «пиитическую вольность». Но исследования новейших времен значительно сузили область этой пиитической вольности, подводя под определенные законы то, что раньше казалось делом произвола, и приучая нас считаться и с различным от нашего мирозерцанием; что же касается настоящей статьи, то я для того и постарался группировать поэтические свидетельства с прозаиче-

скими, чтобы показать их полную гармонию и, стало быть, одинаковую достоверность.

Вернемся, однако, к нашим поэтам.

Обоих родила деревня; на обоих наложила свою печать природа, в ближайшем общении с которой протекло их детство. Отсюда не только их любовь к природе, сколь художественно изображенной ими в их стихотворениях, но и неизменная спутница деревни и деревенской жизни — известная мечтательная религиозность, скрывающаяся глубоко в тайниках души, часто помимо и даже против нашей воли. Дальнейшее воспитание не особенно благоприятствовало развитию этой религиозности: оба поэта подпали влиянию школы Эпикура и даже с некоторым энтузиазмом примкнули к учению того героя мысли, устранившего в своей философии всякое вмешательство богов в человеческие дела и поставившего закон природы на место свергнутого божества. Но влияние эпикуреизма было неполным: религиозность, как окраска темперамента, не дала себя стереть доводами разума, и в результате получилась лишь известная двойственность. Вполне соглашаясь с Эпикуром, Virgilий воспекает происхождение мира из атомов и пустоты; Гораций в обществе Мecenата и того же Virgilия весело смеялся над благочестивыми обывателями захолустной Гнатии, уверявшими его, что в их храме ладан сгорает без огня (сат. I 5):

еврей пусть верит Апелла,
А не я: я учился, что боги живут безмятежно,
И если диво какое проявит природа — не боги ж
В гневе с высокого неба его посылают на землю.

Но тот же Гораций наедине с величием грозной природы был способен испытывать совершенно иные чувства; тогда доводы разума умолкали, тогда вновь звучали в глубине его души таинственные аккорды, отголоски шума дубовых рощ его апулийской родины. Он сам, чуткий к голосу своей души, описал нам такое обращение в интересной оде (I 34; перевод здесь, к сожалению, особенно неудовлетворителен):

Скудный богов почитатель и ветренный,
Мудростию заблужденный безумною,
Ныне задумал ветрила поставить я
Вспять и, расставшись с пучиною шумною,
Истинный путь отыскать; ведь Диеспитер,
Вечно огнем потрясавший над тучею,
С громом промчал по лазури безоблачной
Звучных коней, с колесницей летучею...

В силу этой двойственности своего мирозерцания Гораций мог совершенно серьезно внимать тревожным голосам, предвещавшим близкую кончину мира. Для этого ему даже не нужно было изменять философии; мы видели уже, что эпикуреец Лукреций

признавал свою эпоху старостью матери-земли, за которой не замедлит последовать разложение; если же Гораций от эпикурейской философии обращался к стоицизму, то и тут он встречал «намеченный роком день всемирного потопа», описание которого мы дали выше словами Сенеки. Трудно было при таких обстоятельствах не уверовать в предстоящее светопреставление; религия его предвещала, наука допускала. А тут еще наступила смерть диктатора и все ужасы, которые были ее последствиями.

Гораций находился тогда в Афинах. Как римский гражданин, он был зачислен в войско Брута, последний оплот свободной республики. Как известно, надежды, возлагавшиеся на восстановление этой республики, были жестоко обмануты; с «подрезанными крыльями», как он выражается сам, вернулся Гораций в Италию. Пролитая при Филиппах кровь не утолила жажды губительного змея; триумвиры, соединенные на время обязанностью отомстить за Цезаря, теперь обратили уж друг против друга братоубийственные мечи. Видно, первородный грех требует быстрого и полного искупления; кровь убитого Рема, взывающего о мщении, не успокоится, пока будут стоять стены Рима и пока прах его убийцы, Ромула, не будет развеян по всем ветрам.

Таково было настроение, под влиянием которого поэт написал свое самое замечательное из входящих в нашу область стихотворений — шестнадцатый эпод.

Вот второй уже век потрясают гражданские войны,
И разрушается Рим собственной силой своей...

Тот Рим, которого никакие внешние враги не могли победить,
его мы,

Племя той проклятой крови, своими руками погубим
И зверями опять будет земля занята.
Варвар, увы, победитель на пепел наступит и в Риме,
Громким копытом стуча, всадник промчится чужой,
Ромула царственный прах, защищенный от ветра и солнца, —
Не доведись увидеть! — дерзкой развеет рукой.

Это точное толкование слова Сивиллы; если Цезарь был назначенный роком спаситель Рима от парфян, то теперь победа парфян над Римом — решенное дело; они будут орудием божией воли, исполнителями суда над оскверненным братской кровью городом.

Итак, на спасение Рима рассчитывать нельзя; остается для отважного человека одно — порвать узы, связывающие его с проклятым городом. План этот тогда далеко не казался таким фантастическим, каким он представляется нам ныне; совпадение целого ряда условий заставляло верить в его осуществимость.

На первом плане стоит и тут религия, в которой сохранилась память о каком-то земном рае — «Елисейских полях», или «островах

Блаженных», находящихся где-то далеко, за океаном. О первых повествует Гомер:

Ты ж, Менелай, не умрешь: на окраине мира земного
Боги тебя поселят, в Елисейской блаженной долине.
Сладостно жизнь тут течет, как нигде, для людей земнородных;
Не изнуряет их зной, ни порывы Борея, ни ливень,
Нет: Океана там волны прохладой вечною дышат,
Вечно там с шепотом нежным ласкает зефир человека.

Об островах же Блаженных свидетельствует Гесиод, говоря об избранных богатырях мифических войн:

Им многославный Зевес на окраине мира земного
Чудную землю назначил, вдали от обители смертных,
Но и вдали от богов, и под власть их Сатурнову отдал.
На островах там Блаженных живут с беззаботной душою
В счастии вечном герои у вод океана глубоких,
Трижды в году пожиная дары благодатной природы.

Схожесть — очень естественная — этих описаний с ходячими описаниями золотого века породила мнение, что Елисейские поля (или острова Блаженных) — та же земная обитель, но не тронутая гневом Земли и первородным грехом, изгнавшим деву-Правду из среды людей. Здесь продолжается поэтому золотой век; сюда иногда Юпитер, за их заслуги, переселяет доблестных людей.

Таков первый фактор; вторым была локализация фантастических гомеровских местностей, которой деятельно занимались греческие географы. Так баснословная земля Феаков была отождествлена с Коркирой, земля циклопов — с Сицилией и т.д.; что касается реки-океана, то ее естественнее всего было признать в великом море, омывающем западные берега Европы и Африки.

Третьим фактором были рассказы путешественников о замечательном плодородии нынешних Канарских островов. Карфагеняне, гласило предание, знали их местоположение, но никого к ним не допускали — во-первых, из боязни, как бы весь их народ туда не переселился, а во-вторых, чтоб иметь убежище на случай, если бы их владычеству наступил конец. За Канарскими островами это имя — острова Блаженных — и осталось; под этим именем они были известны древним географам.

Четвертым фактором были известия об общинах, бросавших под неотразимым натиском врага свои города и переселявшихся в другие, более благодатные края. Самым славным был подвиг граждан малоазиатской Фокеи: спасаясь от ига персов, торжественно отщепенцев из своей среды, сели на корабли; выехав в открытое море, они бросили в пучину громадную железную гирию и дали клятву, что тогда только вернутся в родную Фокею, когда эта гирия всплывет на поверхность. Затем они отправились на запад и после многих приключений основали город Массилию (ныне Марсель).

Так точно и после разгрома Италии Аннибалом часть римской молодежи помышляла о переселении в другие края. Тогда Сципион воспрепятствовал осуществлению этого плана; но в эпоху террора Суллы его осуществил вождь римской эмиграции Серторий. Он основал новый Рим в Испании; но Испания, как часть Римского государства, его не удовлетворяла, и он мечтал о том, чтоб отвести колонию за океан, на острова Блаженных.

Теперь вновь настали тяжелые времена, много тяжелее тех, что были при Сулле; теперь мысль Сертория была уместнее, чем когда-либо раньше. Ее проповедником и сделался Гораций; подражая примеру старых певцов, песнями вдохновлявших своих сограждан на трудные подвиги, он всю свою поэтическую силу, весь свой молодой пыл вложил в святое — как ему казалось — дело спасения лучшей части Рима от тяготеющего над городом проклятия:

Может быть, спросите вы — сообща или лучшие люди —
Чем бы на помощь прийти Риму в тот гибельный час?
Лучшего нет вам совета; как некогда, молвят, фокейцы,
Давши великий зарок, все уплыли на судах,
Нивы оставив и храмы и хижин прохладные сени
На житие кабанам, да кровожадным волкам —
Так отправляться и нам, куда ноги помчат, иль куда нас
Нот понесет по волнам, или же Африк лихой...
Но поклянемся мы в том: лишь тогда, когда камней громады
С дна на поверхность всплывут, не возбранен нам возврат...

В целом ряде эффектных вариаций проводится эта мысль — навсегда безо всякой надежды на возвращение оставить обреченный на гибель город. Но куда идти?.. До сих пор поэт выражался неопределенно — «куда умчат ноги, куда понесут ветры» — желая исподволь подготовить слушателей к своему чудесному замыслу; теперь он обнаруживает свое намерение. Русский читатель без труда признает в нем популярный у нас мотив: «там за далью непогоды есть блаженная страна» — этот вечный мотив тоски и желания.

Нас кругосветный ждет океан; там прибудем мы к нивам
Благословенным, найдем пышные там острова,
Где возвращает посев ежегодный без пахоты поле,
И без подчистки лоза продолжает цвести,
Где никогда без плодовых ветвей не бывает олива,
И на родимом дичке фиг созревает краса.
Мед там течет из дупла дубового, там с горных утесов
Легкий стремится поток тихо журчащей струей...

И так далее; все яснее и яснее вырисовывается перед слушателями картина золотого века. Золотой век! Да, он сужден, по вещему слову Сивиллы, тому поколению, которое вновь населит искупленную землю; но возможно ли увидеть его уже теперь? Возможно; те острова не испытали скверны — пусть только те, кто собирается их

занять, будут чисты и стойки душой, подобно тем героям, которых боги там поселили.

Зевс берега те назначил лишь благочестивому люду,
В день, как испортить решил медью он век золотой;
Медью за ней и железом века закалил он; от них-то,
Благочестивые, вам мною указан уход.

VIII

Нашла ли пылкая проповедь поэта отголосок в сердцах его современников? У нас нет об этом никаких известий. Гораций не был единственным солдатом Брута, вернувшимся в Италию после поражения при Филиппах; не ему одному подвластная триумвирам Италия была мачехой. Но время не ждало; вскоре назрели другие вопросы, другие конфликты: сон о римской республике быстро отошел в прошлое.

Положение дел продолжало быть очень неустойчивым; триумвиры то соединялись для общих действий против Секста Помпея и его рабов-корсаров, то враждовали между собой; но во всех перипетиях этой двойной борьбы выделялась все ярче и ярче личность молодого Цезаря Октавиана. Своей умелостью, равно как и своей воздержностью и милосердием, он заставил римлян простить себе и участие в проскрипциях 43 года, и жестокое дело мести за убитого диктатора; о его планах ничего не было известно, а уж если выбирать между ним и Антонием или между ним и Секстом Помпеем, то выбор для республиканца не мог быть сомнительным. Вскоре мы видим Горация в его свите, точнее говоря, в кружке его приближенного Мецената, к которому его приобщил Virgilий. Победа над Секстом Помпеем в 35 году открыла заморскому хлебу доступ в Италию; народ вздохнул свободнее, самое тяжелое время могло считаться прожитым. Все с большей и большей любовью останавливался взор на царственном юноше, сумевшем влить новую надежду в сердца отчаявшихся римлян; быть может, обновление вселенной состоится мирным путем, без истребления рода человеческого? Быть может, молодой Цезарь окажется тем искупителем своего народа, которому суждено отвратить тяготеющую над ним гибель? Действительно, общественное мнение все более склонялось к этому взгляду на дело; когда вскоре после победы над С. Помпеем начался окончательный разлад между Цезарем и Антонием и стала угрожать опасность новой гражданской войны, чувства Горация были уже другие. Он не требует более бегства из стен обреченного города, он желает только, чтобы государственный корабль был

спасен от надвигающейся грозной бури. «Недавно еще, — говорит он в своем обращении к этому кораблю с явным намеком на рассмотренный в предыдущей главе эпод, — ты внушал мне чувство беспокойного отвращения; зато теперь ты мне внушаешь одну лишь тоску, одну тяжелую заботу; о, не вверяй себя полному утесов морю!» (оды I 14). Но и это воззвание не достигло своей цели; корабль пошел навстречу грозной бури и, управляемый своим искусным кормчим, благополучно ее поборо.

В этой новой войне симпатии более чем когда-либо были на стороне Цезаря: Антоний, правитель Востока, не полагаясь на собственные силы, повел против своей родины иноземное, египетское войско. Битва была дана у Актийского мыса, украшенного храмом Аполлона. Это обстоятельство еще увеличило всеобщее упоение. Аполлон, тот самый Аполлон, которому, по прорицанию Сивиллы, следовало, как богу-покровителю последнего века, обновить вселенную — он даровал победу Цезарю! Не ясно ли было, что именно его он назначил искупителем человечества? Другим и этого было мало. Время было страстное; велики были невзгоды пережитых лет, велика и благодарность тому, кто сумел их превозмочь. Обновитель-бог, искупитель-человек... а что, если оба они были тождественны? А что, если бог Аполлон принял на себя образ человека, чтобы искупить грех и обновить мир? И вот пронесся по вселенной радостный крик о совершившемся чуде... Это началось лет 20—30 до Рождества Христова.

Позволю себе по этому поводу маленькое отступление. Давно был замечен разительный контраст между настроением обеих лучших эпох римской литературы — эпохи Цицерона, как ее принято называть, и века Августа. Там вольнодумство, смелая пытливость мысли, не признающей пределов себе и своей силе, все решительно делающей предметом своей работы, — здесь какое-то смиренное преклонение перед высшей волей, какая-то жажда пьедесталов и кумиров, и особенно — неслыханный дотоле в Риме, столь неприятно нас поражающий апофеоз человека. Было время, когда в происшедшей перемене винили почти исключительно честолюбие Августа и раболепие его свиты, включая туда и поэтов: он, дескать, пожелал быть царем, но видя, что это трудно, решил сделаться богом, что было гораздо легче. Ныне такое объяснение одного из интереснейших явлений всемирной истории уже невозможно; изучение надписей доказало повсеместность того упоения, результатом которого был апофеоз императора, а при слабой в сущности администрации римского государства — имевшей какой угодно характер, но только не полицейский — такая повсеместность не может быть выведена из воли правителя. Нет, правителю ничего не оста-

валось, как регулировать движение, которое было создано не им; создано же было оно самим народом под влиянием неслыханных бедствий и неожиданного, прямо чудесного избавления от них. Предсказание Сивиллы играет во всем этом первенствующую роль; оно с самого начала придало всему происходящему религиозный характер, оно было виною тому, что и благодарность избавителю выразилась в религиозной форме.

Что касается поэтов, то они шли не впереди движения, а медленно и нехотя уступали ему. Стоит обратить внимание, как осторожно и туманно выражается Гораций в той оде, которая является для нас первым вздохом облегчения после пережитых невзгод — именно только вздохом облегчения, а не радостным криком освобождения. Описав ужасы минувших лет — мы привели выше (с. 384) соответствующие строфы, — поэт продолжает:

Какое божество молить? И кто поможет
Народу изо всех в превратностях судьбы?
Какая песня жриц заставить Весту может
Девичьи внять мольбы?
Где очиститель нам Юпитером избранный?
Ты, наконец, приди, молением смягчен,
Увивши рамена одеждою туманной,
Вещатель Аполлон!
Сойди, блестящая улыбкой Эрицина (т.е. Венера);
Тебя Амур и Смех сопровождают в путь;
Иль удостой на чад возлюбленного сына (т.е. Ромула)
Ты, праотец, взглянуть (т.е. Марс)...
Склонись, сын Май (т.е. Меркурий), стан с проворными крылами
На образ юноши земной переменить:
Мы будем признавать, что избран ты богами
За Цезаря отмстить.
Надолго осчастливь избранный град Квирина;
Да не смутит тебя граждан его порок!
И поздно уж от нас подымет властелина
Летучий ветерок.
Триумфы громкие и славное прозвание
Владыки и отца принять не откажи,
И мида (т.е. пароянина) конного строптивное восстанье
Ты, Цезарь, накажи!

Аполлон приглашает лишь присутствовать при деле искупления — очевидно потому, что от него исходит объявленное его прорицательницей Сивиллой вещее слово о предстоящем обновлении вселенной; не даром он назван «вещателем» (*augur*). Венера и Марс приглашаются как боги-родоначальники — Венера, как мать Энея, Марс, как отец Ромула. Что касается императора, то он не отождествляется ни с Аполлоном, ни с Марсом: лишь вскользь высказывается предположение, что он — Меркурий, принявший на себя образ юноши. Он сделал это уже раз, по приглашению Зевса:

Тебе из богов наипаче приятно
С сыном земли сообщаться: ты внемлешь кому пожелаешь*,
чтобы безопасно проводить Приама в греческий стан: тогда он
предстал перед ним

благородному юноше видом подобный,
Первой брадой опушенный, коего младость прелестна.

Но Меркурий не принадлежит к великим богам; с ним сыны земли общались скорее запросто — а у молодого императора был действительно прекрасный царственный стан и благородный облик, дышащий одухотворенной отвагой и силой. Последняя же строфа напоминает императору об условии, под которым Рим, повинувшись Сивилле, признает его своим владыкой, — о победе над парфянами, все еще не искупившими кровь Красса и легионов, все еще продолжающими угрожать едва окрепшему телу римского государства.

Император не отказывался от этой задачи, но откладывал ее исполнение до более удобного времени; а пока он, уступая течению, старался извлечь возможную пользу из обаяния, которым победа над Антонием у мыса Актийского Аполлона окружила его имя. Был основан храм в честь этого бога на Палатинской горе, по соседству с дворцом самого императора; но и помимо того, он всячески выставлял себя любимцем светлого бога, покровителя последнего века великого года, предоставляя народу и особенно провинциям идти в этом отношении много дальше его самого. Будучи фактически владыкою объединенного им римского государства, он долго не решался остановиться на определенной внешней формуле, которая бы выражала эту фактическую власть; колебался также между двумя возможностями, либо удержать эту власть в своих руках, либо сделать сенат правительствующим органом, передав ему часть своих полномочий. Год 27-й положил конец колебаниям. Император призвал к власти сенат, предоставляя, однако, себе самому наиболее значительную ее часть; взамен этого он считал себя вправе требовать от сената титула, который бы выражал внешним образом его исключительное положение в государстве. Приятнее всего был бы ему титул Ромула; в нем заключалось бы ясное указание на начало новой эры для Рима, на исполнение прорицания Сивиллы. Но Ромул был царем, а царское имя продолжало внушать Риму непреодолимое отвращение; император должен был поэтому отказаться от этой мысли и найти другой путь, ведущий к той же цели. Как было сказано выше, началом римского государства считался религиозный обряд, посредством которого было испрошено благословение богов предстоящему акту основания города. Этот обряд

* Илиада (XXIV 334 сл. Пер. Гнедича).

(*augurium*), как положивший начало городу, давно уже назывался «взрастившим» Рим (*augurium augustum*, от *augere*). Вот этот-то эпитет император и присвоил себе как титул; называя себя *Augustus*, он давал понять, что его правление будет вторым основанием некогда оскверненного, ныне же искупленного города.

Оставалось торжественным образом совершить акт этого искупления и второго основания города; но тут мы касаемся самого больного места в счастливой жизни императора Цезаря Августа.

IX

У второго основателя римского государства не было сыновей; его брак со Скрибонией, свояченицей Секста Помпея, заключенный по политическим расчетам, сделал его отцом лишь одной дочери, легкомысленной Юлии. Братьев у него тоже не было; самым близким ему лицом, после его дочери, была его сестра Октавия, у которой был сын от первого брака, молодой Марцелл. Этот его родной племянник был, таким образом, единственным близким ему по крови мужчиной; прекрасный собой, даровитый и скромный, он был естественным наследником власти императора, который и отличал его всячески перед его сверстниками. Все же в жилах Марцелла текла не его кровь; благословение богов, дарованное Августу, не перешло бы на сына его сестры; продолжатель *династии* Цезарей должен был происходить по крови от него. Август это признавал; лишь только Марцелл достиг требуемого возраста, он женил его на своей родной дочери, Юлии. Теперь народ с нетерпеливой надеждой взирал на этот брак Марцелла и Юлии: имеющий родиться сын обоих, сын из крови Цезарей, истинный наследник осеменяющего Августа божиего благословения, будет несомненно залогом благоденствия римского народа; со дня его рождения потекут счастливые годы, с этим днем будет всего естественнее связать и торжество искупления и обновления вселенной.

До сих пор счастье сопутствовало Августу во всех его начинаниях: казалось невозможным, чтобы оно отказало ему в исполнении этого его пламенного желания. Сам Август не слагал с себя консульства, желая в этом сане встретить рождение своего внука. Народ с волнением, да, но с волнением радостным, ждал наступления желанного дня, и Virgilий был только выразителем всеобщего настроения, когда он напутствовал молодую чету следующим стихотворением — стихотворением очень замечательным, которому суждено было приобрести громкую, редкостную славу. Оно стоит в сборнике его «пастушеских стихотворений», подражаний сици-

лийскому поэту Феокриту; согласно этому он во вступлении обращается к вдохновлявшей этого поэта музе:

Муза земли Сицилийской, внуши мне иные напевы;
Всех не пленит мурава, да приземистый куст тамариска;
Уж если петь про леса — пусть леса будут консула славой.

Вот уж последнее время настало Сивиллиной песни,
Новое зиждя начало великой веков веренице;
Вскоре вернется и Дева, вернется Сатурново царство,
Вскоре с небесных высот снизойдет вожденный младенец.

Ты лишь, рожениц отрада, пречистая дева Диана,
Тайной заботой взлелей нам сулимого роком малютку;
Он ведь положит конец ненавистному веку железа,
Он до пределов вселенной нам племя взрастит золотое;
Ты лишь лелей его, дева: ведь Феб уже властвует, брат твой.

Да, и родится он в Твой консулат, эта гордость столетья,
Года великого дни с Твоего потекут консулата!
Ты, о наш вождь, уничтожишь греха рокового остатки,
Отдых даруя земле от мучений гнетущего страха.

Время придет — и небесная жизнь его примет, и узрит
В сонме богов он героев и сам приобщится их лику,
Мир укрепляя вселенной, отцовскою доблестью данный.
Время придет, а пока, прислужиться желая малютке,
Плющем ползучим земля и душистым покроется народом,
В лотоса пышный убор и в веселый аканф нарядится.
Козочки сами домой понесут отягченное вымя,
Станут на львов-исполинов без страха коровы дивиться;
Сами собою цветы окружают колыбельку малютки;
Сгинет предательский змий, ядовитое всякое зелье
Сгинет: сирийский амом обновленную землю покроет.

Годы текут; уж читаешь ты, отрок, про славу героев,
Славу отца познаешь и великую доблести силу.
Колос меж тем золотистый унылую степь украшает,
Сочная гроздь винограда средь терний колючих алеет,
Меда янтарного влага с сурового дуба стекает.
Правда, воскреснет и сон первобытной вины незабывтый:
В море помчится ладья; вокруг города вырастут стены;
Плуг бороздой оскорбит благодатной кормилицы лоно:
Новый корабль Аргонавтов, по нового кормчего мысли,
Горсть храбрецов увезет; вот и новые битвы настали,
Новый Ахилл-богатырь против новой отправился Трои.

Пылкая юность пройдет; возмужалости время наступит.
Бросит торговец ладью, перестанет обмену товаров
Судно служить; повсеместно сама их земля производит.
Почвы не режет соха, уже не режет лозы виноградарь;
Снял уж и пахарь ярмо с исстрадавшейся выи бычачьей;
Мягкая шерсть позабыла облыжной обманывать краской:
Нет, на лугу уж баран то приятно блещет порфирой,
То золотистым шафраном, то ярким огнем багряницы.

Столь благодатную песнь по несменному рока решенью,
Нити судеб выводя, затянули согласные Парки.

Ты ж, когда время придет, многославный венец свой приеми,
Милый потомок богов, вседержавным ниспосланный Зевсом!
Видишь? От тверди небесной до дна беспредельного моря
Сладкая дрожь пробежала по телу великому мира;
Видишь? Природа ликует, грядущее счастье почуя.

О, если б боги продлили мне жизнь и мой дух сохранили,

Чтоб о деяньях твоих мог я песню сложить для потомства!
Песнью бы той победил я тогда и оракийца Орфея,
И сладкозвучного Лина, хотя б вдохновляли их боги
(Мать Каллиона — Орфея, а Лина — отец сребролукий);
Даже и Пан, пред Аркадии суд мною вызванный смело —
Даже и Пан пред Аркады судом побежденный отступит.

Милый! Начни ж узнавать по улыбке лик матери ясный;
Мало ли мать настрадалась в томительный срок ожидания!
Милый младенец, начни; кого мать не встречала улыбкой,
Бог с тем стола не делил, не делила и ложа богиня.

В 25 г. была отпразднована свадьба Марцелла и Юлии; на 24-й год ждали рождения младенца. Тотчас бы по всему подвластному Августу миру помчались гонцы приглашать народы в Рим на великое, искупительное торжество, которое состоялось бы в следующем, 23 году. И Гораций предполагал украсить это торжество своей поэзией; ода I 21

Диану — нежные хвалите хором девы,
Хвалите, отроки, вы Цинтия с мольбой, и т.д.

была, по всей вероятности, написана в ожидании его. Так велика была повсеместная уверенность, что Фортуна не откажет Цезарю в этом новом драгоценном подарке.

И все-таки она ему в нем отказала. Двадцать четвертый год не принес наследника императорскому дому, а следующий унес даже надежду на его появление. Марцелл занемог; отправленный лечиться в знаменитые своими морскими купаниями Баи, он там и скончался в один из последних месяцев того года, который должен был быть годом искупительного торжества. Велико было горе, причиненное смертью этого светлого, ласкового юноши; Август, не оставлявший надежды до последних дней, отказался от звания консула, в котором он рассчитывал встретить зарю золотого века; Проперций почтил элегией смерть юноши и горе его семьи (III 18); но самый прекрасный памятник поставил ему все тот же Виргилий. Эней навестил своего отца Анхиса в преисподней; тот показывает ему души тех, которым суждено с течением времени украсить своими именами летопись римской истории, души, еще не рожденные, но уже чующие радость или горечь ожидающих их судеб. Среди прочих он показывает ему героя Аннибаловой войны, того Марцелла, который был прозван «мечом Рима»; рядом с ним Эней замечает юношу:

Весь красотой он сияет и блеском сверкающих лат, но
Грусть омрачает чело и потуплены ясные очи.
«Кто, мой отец, этот спутник идущего грозного мужа?
Сын ли его? Иль далекий великого рода потомок?
Как его шумно приветствуют все! И как сам он прекрасен!
Жаль лишь, что грустною мглой его мрачная ночь осеняет».

Тут прослезился Анхис и в печальной ответствовал речи:
«Сын мой, оставь под покровом твоих несказанное горе!

Рок лишь *покажет* народам его, но гостить средь народов
Долго не даст; чрезмерным, о боги! звать, блеском державу
Римскую он бы покрыл, кабы долее жил между нами.
Сколько, ах, жалобных стонов под городом Марса великим
Луг прибережный услышит! и, свежий курган огибая,
Сколь бесконечную встретишь, о Тибр! ты печальную свиту!..
Отрок злосчастный! О, если бы мог ты жестокое рока
Слово нарушить! *Ты будешь — Марцелл!* О, лилией белой,
Алою розой мне дайте почтить омраченную душу
Внука; услугой напрасной хоть сердца печаль облегчу я!»

Таков был исход тех светлых надежд, с которыми тот же народ
два года назад отпраздновал веселую свадьбу Марцелла и Юлии.

Х

Марцелла не стало; но народ продолжал жить, продолжал требовать, чтобы его правитель торжественным искупительным обрядом освободил его от «мучений гнетущего страха». Печаль императорского дома могла отсрочить исполнение этого требования, но не предать его забвению.

Правда, если относиться к делу строго, то отсрочка была равносильна полному отказу от торжества. Оно должно было быть приурочено к моменту истечения десятого века и нового начала «великой вереницы веков», а назначение этого момента зависело, понятно, не от воли правителя — последнему оставалось только уловить его, рассчитав его наступление по непреложным хронологическим данным. Но мы знаем уже, как растяжима хронология суеверия; в данном случае не было определенного начального года для счета веков, не было и несомненного определения того, что такое век. Относительно этого последнего существовали три теории: по одним, век (*saeculum*) равнялся 110 годам, по другим — 100 (это — принятое у нас определение), по третьим — век кончался тогда, когда умирал последний из живших или родившихся в день его начала людей, а так как знать это было невозможно, то боги разными чудесными знамениями доводят об этом до всеобщего сведения. Наблюдение таких знамений подало некогда, в первую пуническую войну, повод к учреждению «вековых игр» (*ludi saeculares*). Память об этом событии была очень жива; она была связана, можно сказать, с возникновением самой римской литературы.

Учреждение этих игр состоялось по непосредственному внушению Сивиллиных книг. В Таренте с давних пор праздновались трехдневные игры в честь Аполлона-Гиакинфа; это был умиловительный и искупительный праздник. Теперь, около 250 г. до Р.Х.,

толкователи Сивиллиных книг, усматривая во множестве тревожных знамений указание на приближающийся конец века, решили, что эти «тарентинские игры» должны быть перенесены в Рим и отпразднованы как «вековые», с тем чтобы повторяться к концу каждого века, но не чаще. Для этого нужно было пригласить в Рим образованного тарентинца, который хорошо бы знал и обряды празднества, и латинский язык, и сделать его римским гражданином, чтобы он «умилостивил богов по иноземному обряду, но с римскою душою». Удобным для этого лицом оказался тарентинец Андроник; получив римское гражданство под именем М. Ливия Андроника, он научил своих новых сограждан обходить по уставу празднество «тарентинских игр». Оставшись затем в Риме, он перевел по-латыни Одиссею, насадил путем переводов или подражаний греческим образцам другие роды поэзии — все это было, разумеется, очень грубо и аляповато, но вызвало соревнование, и в результате вышло, что наш тарентинец, вызванный в Рим ради «вековых игр», сделался родоначальником римской литературы. Услужливая легенда тотчас явилась на помощь Сивилле, вселяя в римлян убеждение, что их «вековые игры» были не нововведением, а лишь возобновлением обряда, правившегося с самого начала существования города к концу каждого «века».

Легко себе представить, с какой готовностью Август взялся воскресить этот забытый обряд. «Тарентинские игры» имели все требуемые данные для того, чтобы сделать из них то грандиозное искупительное торжество, которого народ требовал в видах избавления от кошмара угрожающего светопреставления: они сами по себе были искупительным торжеством, они были уже приурочены к истечению отдельных веков Сивиллиной песни, они правились, наконец, в честь того же Аполлона, который был покровителем и Августа, и истекающего десятого века. Оставалось определить в точности год истечения этого века; толкователи Сивиллиных книг, по неизвестным нам соображениям, решили, что таковым будет 23 год. На этот год игры и были назначены; очень вероятно, что Август потому поторопил свадьбу Марцелла и Юлии — жениху было всего 17, невесте всего 14 лет, — чтобы, по развитым в предыдущей главе причинам, приурочить вековые игры ко времени рождения ожидаемого наследника. Когда же эта последняя надежда не оправдалась, когда вместо обещанной народу радости последовала болезнь и смерть императорского зятя, мысль об искупительном торжестве была оставлена.

Навсегда или только на время? На этот вопрос трудно дать определенный ответ; во всяком случае несомненно, что через несколько лет о ней заговорили опять. Юлия, по истечении предпи-

санного обычаем времени вдовства, была выдана императором за энергичного М. Агриппу, которому она вскоре — в 19 г. до Р.Х. — родила сына; с другой стороны, парфяне без войны признали себя побежденными и выдали Августу орлов Крассовых легионов, так что и с этой точки зрения пророчество Сивиллы могло считаться исполнившимся. Неприятно, разумеется, было то, что срок вековых игр был, собственно говоря, упущен; но этому горю можно было пособить. Квиндецимвиры, проверив сложные (м. пр. и астрологические) расчеты, на основании которых конец десятого века был приурочен к 23 г., нашли в них ошибку; по исправлении этой ошибки оказалось, что началом новой эры должен быть признан не 23, а 17 год. К этому году и стали готовить неслыханные по своей пышности «вековые игры».

Об этих играх мы имеем довольно определенное представление: о них упоминают не раз позднейшие авторы, к тому же в 1890 г., при регулировке Тибра, были найдены официальные документы, сюда относящиеся, — указ императора квиндецимвирам и два постановления — с точным описанием ритуала. Вестники приглашали народ к участию в торжестве, «которого никто никогда еще не видел и никто никогда более не увидит»; с 31 мая до 3 июня длились празднества, происходившие непрерывно днем и ночью, причем чередовались жертвоприношения различным богам, драматические представления в театрах, угощения, процессии под звуки торжественных славословий и т.д. Из богов особое почтение было оказано Земле и Паркам, что объясняется искупительным характером праздника: им принадлежал запятнанный грехом род человеческий, их следовало вознаградить за то, что они милостиво отпустили его из-под своей власти; но кроме того, были почтены боги-покровители римской державы Юпитер с Юноной, затем покровитель истекающего века Аполлон с Дианой и наконец богини-заступницы рожениц. Можно себе представить, с какой благодарностью помолился бы народ этим богиням, если бы торжество состоялось в 23 г., после благополучного рождения «вожделенного младенца»!

С особым интересом прочли мы в новонайденных документах слова: «По окончании жертвоприношения двадцать семь отроков, сыновья живых отцов и матерей, и столько же дев исполнили кантату; кантату написал Кв. Гораций Флакк». Эта кантата нам сохранена; она издается в собраниях стихотворений нашего поэта особо под заглавием *carmen saeculare*. Не будучи вполне свободной от недостатков, обыкновенно присущих таким кантатам, эта песнь тем не менее производит приятное впечатление своим радостным, праздничным настроением. Им дышит уже первый привет — привет солнцу:

Солнце-кормилец, что день с колесницей нам ясной
Кажешь и прячешь, иным возрождаясь и тем же,
Пусть ничего на пути ты не узришь могучей
Города Рима!

Оно же царит во всей остальной оде. Всем богам праздника
воздана честь; с народа сложена томящая обуза. Смелее смотрят
участники торжества навстречу грядущим временам:

«Боги!» — вызывают они, —

Боги! возвысьте в понятливой юности нравы!
Боги! вы старость святой тишиной окружите!
Ромула внукам — потомства, богатства и славы
Громкой пошлите!..
С древней стыдливостью, с Миром и Правдой дерзает.
Доблесть забытая вновь появляться меж нами;
Снова Довольство отрадное всем рассыпает
Рог свой с дарами...

Это, хотя и в более сдержанных выражениях, то же чаяние
приближающегося золотого века, как и в вышеприведенной эклоге
Виргилия: возвращается Сатурново царство с его довольством,
возвращается и дева-Правда со свитою своих ясных сестер. Испол-
нилось ли это предсказание?.. Было бы странно и спрашивать об
этом. Дева-Правда осталась в небесной лазури, где она пребывает
и поныне; что же касается человечества, то хорошо бы и то, что,
благодаря радостному искупительному торжеству, оно надолго ос-
вободилось от того пугала, перед которым оно трепетало до тех
пор — от первого в летописях истории «светопреставления».

I

Счастлив тот, кто, дожив до преклонных лет, угасает тихой и безбольной «естественной» смертью: его душа, состарившись вместе с телом, спокойно улетает от мира живущих, она рада вкусить вечный покой на бледном лугу подземной обители. Но горе тому, кто в цвете лет, не утолив своей жажды жизни, пал жертвой вражьего кинжала или вражьей болезни; горе ему и горе нам, его односельчанам или согражданам. Нет мира его душе: не хочется ей, сильной и здоровой, удалиться к туманным берегам Ахеронта, ее непреодолимо тянет к нам, к той чаше жизни, от которой ее насильно оттолкнули; она пребывает среди нас, оскорбленная и озлобленная, завистливая и мстительная, и будет пребывать до тех пор, пока не исполнит положенного ей роком числа лет или пока мы путем сильных чар не заставим ее от нас удалиться. Днем она, заключенная в своей гробнице, тихо сторожит прах своего бывшего тела; но пусть только Луна, царица теней, взойдет над опустевшими дорогами с их курганами и памятниками — и освобожденные души в ночном ветре мчатся к обители живых. Собаки издали чуют их приближение и дают знать о нем зловещим воем; обыватели боязливо жмутся в своих жилищах, боязливо хватаются за припасенный на всякий случай серебряный амулет «от всякого поветрия и всякой напасти». Теперь небезопасно выйти на улицу, небезопасно и произнести имя — свое или близкого человека; окружающий воздух насыщен немилой и неласковой «нечистой» силой. Она и хочет, и может вредить: лучше не возбуждать ее внимания, показываясь ей или произнося имя, которое могло бы дать направление ее злой воле и злой мощи. Пусть себе тихо бродит в ночной мгле, пока утренняя заря не загонит ее обратно туда, откуда она пришла.

Не бойтесь: друг не произнесет вашего имени в присутствии

нечистой силы, но — не произнесет ли его враг именно с тем, чтобы вам повредить? Опасность тут несомненно есть, но небольшая: могут не услышать, могут не запомнить, — наконец, от слабой напасти и амулет спасет. Есть средства подействительнее: знают их люди сведущие, колдуны и колдуньи. Эти средства, очень разнообразные, имеют все одну цель: подчинить нечистую силу воле человека, заставить ее действовать по его указаниям. Письмена сильнее слов, формула заклятия сильнее вольной просьбы, металл сильнее лоскутка бумаги; из металлов же наиболее родственный умершим — свинец, этот мертвец среди металлов, немой, тяжелый и безжизненный (т.е. неэластичный). А чтобы лихая молитва наверное была прочитана кем следует, ее нужно зарыть туда, где обыкновенно пребывает зловредная душа. Когда в правление Тиберия благородный Германик умирал от таинственной болезни, его друзья приписывали его смерть чарам его врагов и в числе доказательств приводили — как рассказывает Тацит — найденные ими «зловещие формулы и заклятия с именем Германика, написанные на свинцовых пластинках».

Не всегда, впрочем, заклятие было направлено против *жизни* врага. Проснется человек с какой-то непонятной тяжестью в руках или ногах, с какой-то противной усталостью, разлитой по всему телу, чувствует, что у него память отшибло, язык заплетается, поджилки дрожат — а ему предстоит бег в ипподроме, или свидание с любимой женщиной, или речь перед судом. И вот для него ясно, что его немощь — следствие прикосновения «безвременно погибшего» (аορος), которого на него наслал его соперник или противник: уж наверное его имя стоит на свинцовой пластинке, зарытой в прах могилы или брошенной в колодец к утопленнику...

II

Такие свинцовые пластинки в количестве нескольких сотен экземпляров сохранились и до наших времен, составляя прелюбопытный класс эпиграфических памятников. Были они обнаруживаемы исподволь уже со средних десятилетий истекшего века; но лишь за последние годы, благодаря главным образом трудам Вюнша, Цибарта и Одолляна (Audollent), составила достаточно богатая коллекция, дающая надлежащее представление об указанной стороне античной жизни. Большинство свинцовых пластинок найдено в Аттике, горы которой содержали довольно обильные свинцовые залежи; все же они попадаются и в других местностях обширного района греческой культуры, между прочим, и в южной России.

Найденные здесь пластинки были изданы не так давно г. Придиком; со временем они войдут в состав богатого сборника южнорусских надписей, издаваемых акад. В.В.Латышевым.

Интересна тут, прежде всего, внешняя сторона дела: символизм, столь уместный в сношениях с нечистой силой, дает себя знать и здесь. Желая своему врагу всякого рода «превратностей», проклинаящий часто считал нужным выразить эту идею особым, «превратным» способом письма: он ставил буквы не слева направо, как писали тогда и как пишем мы поныне, а справа налево. Иным и это казалось еще недостаточно действенным: нужно было, чтобы и целые строки читались не сверху вниз, а снизу вверх. Но и эту тщательность можно было превзойти: особенно опытные в чернокнижии люди писали буквы своего заклятия в совершенно произвольном порядке, так чтобы именно только нечистая сила и могла их прочесть. Сделав требуемую запись, пластинку складывали или свертывали, наподобие тогдашних писем, и затем пробивали одним или несколькими медными гвоздями: гвоздь — символ принуждения, почему и сама богиня принуждения у древних, Ананка, изображалась с гвоздями в руке. Готовое письмо отправляли туда, где жила душа злого покойника, — самым удобным для этого временем считалось новолуние — и ждали того, что́ будет далее.

III

Но главное, разумеется, не эти внешности, а самое содержание заклятия. Интересно оно первым делом, конечно, для истории суеверия, этого великого, хотя и отрицательного фактора нашей культуры. Интересно оно, во-вторых, и, помимо того, для истории нравов: не забудем, что суеверие гнездилось преимущественно в бедных и необразованных классах населения, т.е. таких, которые почти не оставили сами других непосредственных памятников своей жизни. Но едва ли не самой драгоценной стороной наших заклятий является в наших глазах та близость аффекта, то дыхание жизни, которое мы чувствуем, разбирая эти кривые и ломаные письмена, невежественно нацарапанные невежественной рукой. Сатирик Персий где-то смеется над молитвами, «которые нельзя поверить богам иначе, как отведя их в сторону»; именно такого рода молитвы имеем мы здесь — молитвы, которые молящийся ни за что бы не поверил постороннему человеку, страстные, часто преступные желания его оскорбленной или запуганной души.

В самом деле, прошу прочесть хотя бы следующий заговор: «Я связываю Феодору и отдаю ее связанной той богине, что у Персефоны (т.е. Гекате, владычице привидений), и тем, что умерли без цели (т.е. до брака): без цели (т.е. успеха) быть и ей, и всему, что она

намерена сказать Каллию, и всему, что она намерена сказать Харию, и всем ее делам, словам и работам... Я связываю Феодору, чтобы не имела успеха у Хария, и чтобы забыл Харий Феодору, и чтобы забыл Харий ребенка Феодоры, и ложе, которое он делил с Феодорой. И как этот труп лежит без цели (т.е. без сознания или воли), так же бесцельным быть всем словам и делам Феодоры... Я связываю Феодору... и ложе, которое она делила с Харием, чтобы забыл об ее ложе Харий, чтобы забыл Харий и о ребенке Феодоры, в которую он влюблен».

Нужно ли объяснять этот грустный роман, единственным следом которого осталась исписанная рукой колдуньи свинцовая пластинка? «Ты хочешь жениться, Памфил, — читаем мы в одном из самых интересных диалогов Лукиана, — хочешь взять за себя дочь судовщика Фидона... где же твои клятвы, где же слезы, которые ты проливал? Забыл ты о своей Миртии, забыл как раз теперь, когда у меня твой ребенок вот уже восьмой месяц под сердцем». То же самое приблизительно имеем мы и здесь. Но Феодора несогласна молча отказаться от своих прав; она хочет переговорить с молодым Харием — он ведь ее любит, — хочет переговорить и с Каллием, его отцом: он должен понять, образумиться. Узнала об этом намерении невеста, испугалась — видно, и ей понравился обольститель Феодоры. Тут человеческой силой не поможешь; и вот она обращается к колдунье, и они решают «связать» ненавистную соперницу. Заклятие написано; но каково будет невесте в темную, безлунную ночь отнести его к могиле покойника?

А вот, наоборот, заговоры разлучниц, желающих отвлечь мужей от их законных жен: «Отдаю Гермесу подземному эретриянку Зоилу, жену Кабира, ее пищу, ее питье, ее ночи, ее улыбку...» — или: «Демоны и духи, обитающие в этом месте, мужчин ли или женщин, заклинаю вас священным именем (следует страшный, но невразумительный набор букв). Дайте, чтобы Витрувий Феликс возненавидел Валерию Квадратиllu, чтобы он забыл о ее любви: предайте ее жестокой каре за то, что она первая нарушила обет верности, который она дала своему мужу Феликсу». Этот последний заговор на несколько веков позднее того первого; это видно не только из встречающихся в нем римских имен, но из изменившегося характера самих заклинаний. Геката и Персефона отошли на задний план, их сменили неудобопроизносимые для грека, но тем более внушительные «абрайские» (т.е. еврейские) имена.

IV

Следует, однако, сознаться, что заговоры с романтической подкладкой (среди которых встречаются и совершенно неудобопереводимые) составляют меньшинство. Вообще, если разделить заговоры на категории, оставляя непонятные для нас в стороне, то придется выделить как самую численную и самую неутешительную категорию те пластинки, которые дают только имя (или ряд имен), иногда с глаголом «связываю». В других указывается в самых общих чертах на обиду, которую прокливаемые лица причинили пишущему: «Связываю Евриптолема и Ксенофонта, их языки, их слова, их дела; все, что они замышляют и делают, да будет безуспешно! Милая Земля, наложи руки на Евриптолема и Ксенофонта, сделай их немощными и их деяния безуспешными, нашла чахотку на Евриптолема и Ксенофонта. Милая Земля, помоги мне: будучи обижен Евриптолемом и Ксенофонтом, я связываю их». Земля призывается здесь как владычица усопших: кроме того, читателю наверное бросилась в глаза, как особенность этих заклинаний, страсть их авторов к повторениям: особенно часто повторяются имена собственные — чтобы нечистая сила их хорошенько запомнила и не наслала, по недоразумению, требуемых бед на кого-нибудь другого. Но и мысли повторяются, притом в почти тождественных, лишь слегка измененных словах (прошу сравнить заговор против Феодоры). Такое повторение в древнем красноречии считалось непозволительным; напротив, оно составляет характерный признак современного красноречия. «*Repetitio*, — говаривал Наполеон, — единственная серьезная риторическая фигура». Это сближение интересно; оно показывает, что современные речи имеют скорее характер заговоров, чем речей... Но не будем отвлекаться...

Другая особенность состоит в том, что связываются не только самые лица, но и отдельные части их тела или души. Правда, выбранные примеры для этой особенности мало характерны; есть другие, гораздо более полные, содержащие целую анатомию. Связывается язык, руки, ноги, грудь и т.д., но чаще всего язык, как самая опасная и зловредная часть человеческого тела. Вредить может он везде и всегда, но более всего — на суде; неудивительно, что довольно значительная часть заговоров имеет непосредственное отношение к судебному делу. «Владыка чар, — читаем мы в одной особенно безграмотной надписи, — я связываю Диокла, моего противника по суду, связываю язык и разум как его самого, так и всех его помощников, связываю его речь, связываю заготовленные им свидетельские показания, связываю все судебные доказательства, которые он собирает против меня. Наложу руку на него, чтобы все

судебные доказательства, которые собирает против меня Диокл, были напрасны, чтобы помощники Диокла не принесли ему никакой пользы, чтобы Диокл был разбит мною во всех инстанциях, чтобы Диокл нигде ничего доказать не мог». Чего ожидал заклинаящий от нечистой силы? Мы это можем сказать довольно точно: чтобы Диокл, представ перед судьями, внезапно лишился способности произнести свою речь, чтобы у него или язык оцепенел, или память отшибло... «От волнения» и «страха» — сказали бы мы; но люди суеверные и то, и другое склонны были приписывать влиянию нечистой силы. Интересную иллюстрацию к только что сказанному дает рассказ Цицерона об одном казусе, приключившемся когда-то с его коллегой по адвокатуре, Курионом. «Однажды, — говорит он, — были мы противниками в одном очень важном гражданском процессе; я только что кончил свою речь за Титинию, ему предстояло говорить от имени Невия. Вдруг оказалось, что у него все дело вылетело из памяти; это он приписал чарам и заговорам Титинии». Цицерон, как человек просвещенный, объясняет этот казус не вмешательством нечистой силы, а отвратительной памятью Куриона; все же заслуживает внимания, что Курион, римский сенатор, бывший консул и полководец, мог быть в то же время таким суеверным человеком.

V

Особняком стоит ряд заговоров, прочитанных и исследованных лишь в самое последнее время вышеназванным филологом Вюншем. Принадлежат они последнему веку существования Западной Империи, когда Рим стал великой клоакой, куда стекались суеверия со всех концов цивилизованного мира. Умственная его жизнь была довольно слаба; предметом всеобщего интереса были скачки в ипподроме, героями дня были счастливые или искусные возницы и их лошади. Все политические партии стушевались перед партиями цирка; кто победит, «белый» или «красный», «зеленый» или «синий»? — вот каков был самый жгучий, самый томительный вопрос. При таком положении дел было бы очень странно, если бы возницы, люди сугубо необразованные, не обратились бы за помощью и к нечистой силе. Но греческие и римские боги уже потеряли свою власть над нею; гораздо более могущественной признавалась варварская, еврейско-египетская смесь, а в ней — уродливый ослоголовый Тифон-Сет (или Сиф). К нему-то и к его свите и обращались в критическую минуту: «...наложите руку на тех коней, что записаны на этой пластинке, сделайте их бессильными, безногими, беспомощными, наложите руку на них

с нынешнего же дня и часа, теперь, теперь, теперечко, скоро, скоро. Наложите руку на Артемия, сына Сапиды, и Евфимия, сына Пасхалии, и Евгения, сына Венерии, и Домнина, сына Фортуны (матери вместо отцов по правилу: *mater semper certa, pater incertus*) с нынешнего же часа, а с ними и на коней зеленого, которые записаны на этой пластинке, и т.д.». Интересную параллель к этим заклятиям представляет случай из жизни св. Илариона, рассказанный бл. Иеронимом. Пришел к нему однажды в Газе возница и попросил дать ему средство против чар его конкурента — а был этот конкурент почитателем бога Марны. Св. Иларион после некоторого колебания согласился и дал просителю святой воды, сила которой разрушила чары противника. Христианин победил; тогда народ убедился, что христианский Бог сильнее Марны, и согласился принять христианство.

Отмечу вкратце, что заговоры возниц представляют огромный интерес для истории религий — не только языческих, но и христианской в ее зачаточном периоде; но об этом интересе здесь говорить не приходится.

VI

...«И тот, кто вам спел эту песню, — он сам всю ту рухлядь перерыл и в виду найденных памятников с гордостью почувствовал себя членом культурного общества» — этими юмористическими словами заканчивает немецкий поэт Шеффель одно из своих забавных палеэтнологических стихотворений. Автор настоящего очерка был бы очень рад, если бы мог применить эти слова и к себе. Нечистая сила, исчадие мрака невежества, испаряющаяся и исчезающая под лучами солнца просвещения, — что за восхитительная картина! Соответствует ли она только действительности? Я не говорю здесь о том, что очень многочисленный класс людей и поныне одержим суеверием — это вопрос времени, и до пришествия антихриста еще далеко. Нет, останемся в пределах нашего культурного общества. Ведь если бы оказалось, что нечистая сила вовсе не исчезла, а только переселилась из внешнего мира во внутренний, — согласитесь, прогресс был бы не велик. Или если бы — меняя метафору — оказалось, что исчезла-то она исчезла, но не под влиянием просвещения и науки, а вследствие конкуренции другой, еще более нечистой, чем она сама, силы — то и тут утешительного было бы мало. Как же обстоят дела?

Конечно, влюбленная интеллигентка наших дней не станет обращаться к могучей Персефоне, поручая ей пищу и питье, румянец

и улыбку своей соперницы. Равным образом и мой противник-интеллигент не станет молиться подземному Гермесу, чтобы он связал мой язык и мое перо, мою память и мою сообразительность, чтобы мне быть им разбиту перед всяким слушателем и всяким читателем. В этом мы признали бы несомненный прогресс — если бы в том и другом случае действовала любовь к свету и правде, отвращение к кривым и темным путям, к коварству и подножкам; но так ли это? Вникнем в дело глубже — и тотчас всплывут наружу побуждения и соображения совершенно другого рода.

В самом деле, на что нашей красавице Персефона, когда к ее услугам гораздо более могучая и в то же время более податливая богиня — Сплетня? И на что моему противнику Гермес, когда к его услугам страшные в нашем оппортунистически настроенном обществе демоны — Донос, Подвох, Клевета и пр.? Нет, читатель, воля ваша; лучше темная ночь, чем пасмурный день; и лучше нечистая, чем — неопрятная сила.

16-00

Учебное издание

Фаддей Францевич Зелинский
СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА

Редактор Р.К.Лопина

Художественно-технический редактор Н.Д.Горбунова

Корректор В.Н.Рейбекель

ИБ № 110

ЛР № 020513 от 15.04.92

Сдано в набор 16.01.96 г. Подписано в печать с готовых диапозитивов 03.08.96 г.

Формат 60×90/16. Бумага офс. Печать офс. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 26,00. Уч.-изд. л. 26,08. Тираж 15 000 экз. Зак. 5861.

Издательство «Школа-Пресс»

103051, Москва, Цветной б-р, 21/2

Оригинал-макет изготовлен фирмой «Мивас»

Отпечатано на Смоленском полиграфическом комбинате Комитета Российской Федерации по печати. 214020, Смоленск, ул. Смольянинова, 1.





Ф.Ф.ЗЕМНСКИЙ СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА